Auguste Cornu

Karl Marx
et
la pensée moderne

Contribution à l'étude de la formation du marxisme

Éditions Sociales

KARL MARX

et la pensée moderne

AUGUSTE CORNU

Docteur es lettres,
Agrégé de l'Université.

KARL MARX
et la pensée moderne

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA FORMATION DU MARXISME

ÉDITIONS SOCIALES
64, Boulevard Auguste-Blanqui, 64
PARIS

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET
OUVRAGE QUINZE EXEMPLAIRES HORS COMMERCE
SUR PAPIER PUR FIL
LAFUMA MARQUÉS H.-C.
ET NUMÉROTÉS DE I A XV.

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1948 *by* AUGUSTE CORNU, *Paris.*

NOTE DE L'ÉDITEUR

Au lecteur qui pourra s'étonner de la part restreinte qui est faite dans cet ouvrage, et malgré son titre, à l'étude du matérialisme français du XVIII^e^ siècle, du socialisme du XIX^e^ siècle et de l'économie politique anglaise comme source du marxisme, par rapport à l'extension particulière de l'analyse de ses sources philosophiques allemandes, l'éditeur rappelle que, comme l'indique la PRÉFACE, cet ouvrage « devait d'abord se limiter à une analyse des rapports entre Hegel et Karl Marx ». C'est donc à la conception primitive de l'ouvrage que le lecteur devra en attribuer les limites. Et c'est comme un point de vue — parmi d'autres — sur l'histoire de la pensée moderne qu'il devra considérer cette étude qui est, avant tout et essentiellement, une contribution à l'étude de la formation du marxisme.

PRÉFACE

Cet essai sur les sources du marxisme a pour objet de situer l'œuvre de Karl Marx dans la pensée moderne et de montrer quel a été l'essentiel de son apport dans l'évolution de cette pensée. Il devait tout d'abord se limiter à une analyse des rapports entre Hegel et K. Marx, ce qui explique la part considérable faite à Hegel. Mais il est apparu que, située en dehors de l'histoire et considérée, de ce fait, de manière métaphysique, la pensée marxiste ne pouvait être expliquée, et qu'il fallait, à cet effet, la replacer dans le courant général de la pensée moderne.

Cette pensée apparaît à l'origine et dans ses traits essentiels, comme l'expression idéologique du mode de vie nouveau engendré par le développement du régime capitaliste, caractérisé par les deux principes fondamentaux de liberté et de progrès.

Ce sont ces deux principes qui donnent sa forme spécifique à la pensée de la bourgeoisie ascendante, qui trouve son expression dans le rationalisme.

Le développement de la production pose le

problème de l'intégration de l'homme dans son milieu naturel et social, problème dont la solution implique le passage d'une conception dualiste à une conception organique du monde considéré dans sa totalité.

Dans sa tentative d'intégrer l'homme dans le monde, le rationalisme se heurte à la contradiction inhérente au régime capitaliste, entre un mode de production de plus en plus collectif qui intègre les hommes dans leur milieu naturel et social et les associe de plus en plus étroitement dans leur activité et un mode d'appropriation individualiste, fondé sur la propriété privée et la recherche du profit, qui isole les hommes et les oppose entre eux.

Ne pouvant surmonter cette contradiction, le rationalisme reste dualiste et la pensée bourgeoise, qui s'efforce de le dépasser pour arriver à une conception organique du monde, ne peut le faire que d'une manière idéologique et utopique.

Comme elle défend, en effet, le principe de la propriété privée, propre à la société capitaliste et se place ainsi sur le plan de la contradiction qu'engendre cette société, elle ne peut abolir sa contradiction que de manière illusoire, par l'intégration de l'homme dans un milieu imaginaire. (Nature chez Rousseau. Etat chez Hegel.)

Sa principale tentative pour dépasser le rationalisme dualiste et arriver à une conception organique du monde où l'homme apparaît pleinement intégré dans son milieu est constituée par la philosophie idéaliste romantique allemande, qui ramène toute la réalité à la réalité spirituelle.

Le mérite de cette philosophie est de montrer comment l'homme et son milieu, l'esprit et la

matière se conditionnent réciproquement et comment le monde considéré dans sa totalité organique se développe de manière dialectique sous l'effet des oppositions et des contradictions inhérentes à toute réalité vivante. Son défaut est de donner, par la réduction de la réalité concrète à l'esprit, un caractère illusoire à l'intégration de l'homme dans le monde.

Une première solution positive du problème de l'intégration de l'homme dans son milieu naturel et social est donnée par le socialisme utopique français, qui, reflétant non plus la pensée de la bourgeoisie, mais celle du prolétariat naissant, dépasse la contradiction inhérente au régime capitaliste en donnant au mode de production et au mode d'appropriation des richesses le même caractère collectif.

Mais comme il ne peut dégager des données mêmes de la société capitaliste, les raisons et le mode de sa transformation en une société communiste, ce socialisme reste utopique en opposant à la société présente l'idéal qu'elle doit réaliser.

Marx, enfin, traduisant les aspirations d'un prolétariat plus développé et dégageant de la société capitaliste, déjà minée par ses contradictions internes, les raisons de sa dissociation, montre, en s'inspirant de la dialectique hégélienne, comment la société capitaliste doit faire place à la société communiste qui permettra l'intégration harmonieuse et totale de l'homme dans son milieu naturel et social.

Cet essai d'un exposé d'un aspect de la pensée moderne, considérée dans ses rapports avec le marxisme, s'arrête à l'*Idéologie allemande*, c'est-à-dire au moment où les conceptions de Marx et d'Engels apparaissent fixées dans leurs lignes générales. Cet exposé, fait du

point de vue du problème de l'intégration de l'homme dans le monde, que posait le développement même des forces de production, impliquait une schématisation de l'évolution de la pensée moderne, qui donne à cette évolution un caractère de nécessité logique et de simplicité qu'elle n'offre pas dans le détail plus complexe et plus riche de la réalité historique. J'espère cependant ne pas être resté dans l'ensemble trop infidèle à cette pensée et en avoir donné une explication en partie nouvelle.

J'ai l'agréable devoir de remercier tous ceux qui ont bien voulu m'aider dans ce travail, en particulier G. Cogniot, dont l'encouragement initial m'a été précieux, MM. Joliot-Curie et G. Teissier, directeurs du Centre national de la recherche scientifique et MM. les professeurs Labrousse et Lévy-Brühl, directeurs de recherches.

A. CORNU.

CHAPITRE PREMIER

LE RATIONALISME

Dans l'évolution générale de la pensée moderne, le marxisme marque l'aboutissement des tentatives faites depuis la Renaissance et la Réforme pour adapter à la profonde transformation économique et sociale déterminée par la constitution et l'évolution du mode de production capitaliste, une conception nouvelle du monde de caractère non plus statique, mais dynamique.

Dans son mouvement, la pensée moderne suit le développement de la classe montante, la bourgeoisie et, au moment du déclin de celle-ci, cette pensée, reprise par la classe montante nouvelle, le prolétariat, traduit avec le marxisme une conception du monde adaptée à un mode nouveau d'organisation économique et sociale.

1. — Naissance du rationalisme.

Au régime féodal, caractérisé par la stabilité relative du mode de production et de vie, succède, à partir du XV^e^ siècle, sous l'influence des grandes découvertes, qui élargissent à l'infini les limites du monde et provoquent un accroissement rapide des besoins, une organisation économique et sociale nouvelle, fondée sur une liberté plus grande de production et de

circulation des richesses. Ce nouveau régime, brisant peu à peu les anciens cadres économiques et sociaux, détermine, en même temps qu'un changement profond dans le mode de vie des hommes, une transformation progressive de la conception statique du monde en une conception dynamique, dominée, comme il l'était lui-même, par les notions de liberté, de mouvement, de progrès.

La libération économique et sociale qui peu à peu s'affirme par ce régime, s'accompagne tout d'abord d'une libération spirituelle qui s'exprime sur deux plans différents par la Renaissance et par la Réforme.

Battant en brèche le principe d'autorité par le rejet de la tradition et des règles, la Renaissance affirme le droit à la liberté de pensée et de critique. Ce mouvement d'affranchissement de l'esprit qui marque un premier degré de l'adaptation de la conception générale du monde au nouveau régime économique et social, est complété par la Réforme qui, malgré son caractère dogmatique, constitue également un effort de libération spirituelle, dans le domaine alors essentiel de la conscience religieuse.

Ce mouvement de libération spirituelle se poursuit après la Renaissance et la Réforme par le rationalisme, qui, ajoutant à l'idée de liberté la notion de progrès, déterminée par le développement continu du régime capitaliste, constitue un deuxième degré de l'adaptation de la conception générale du monde au mode de vie nouveau.

Philosophie de la bourgeoisie montante, le rationalisme soutient et justifie, au nom de la raison, l'action révolutionnaire de cette classe, ses visées économiques, politiques et sociales.

Rejetant la notion d'un ordre préétabli, immuable et éternel, le rationalisme critique comme irrationnel l'état de choses présent et affirme la nécessité de transformer le monde, pour lui donner un contenu et un caractère conformes à la raison.

Du fait de l'impuissance de la bourgeoisie naissante à réaliser ses aspirations politiques et sociales et de l'insuffisance du développement économique et scientifique, qui ne permet pas encore de donner une explication du monde conçu dans sa totalité organique et dans son devenir, le rationalisme est amené à considérer tout d'abord la liberté d'un point de vue abstrait, et à limiter le progrès à un progrès spirituel, en réduisant l'évolution du monde au développement de la raison.

Transposant la conception chrétienne sur le plan philosophique, le rationalisme, considérant comme essentielle la réalité spirituelle, oppose l'esprit à la matière, l'homme à la nature. Il tend de ce fait à limiter le progrès à l'homme, détaché ainsi de son milieu naturel, incarnant seul la raison divine et à réduire ainsi l'évolution humaine à un développement intellectuel et à un perfectionnement moral.

Cependant, à mesure que le régime capitaliste se développe, enlevant au progrès son caractère de postulat moral, pour lui donner un fondement et un contenu économique et social, le rationalisme, perdant son caractère spiritualiste, évolue vers le matérialisme, exprimant par là, sur le plan idéologique, la part de plus en plus grande prise par la réalité concrète, matérielle, dans l'organisation et le développement de la vie humaine.

Le passage de la conception d'une libération spirituelle qu'expriment la Renaissance et la

Réforme, à la conception d'un progrès rationnel s'effectuant dans la liberté, que traduit le rationalisme, ne s'est pas fait d'une manière parallèle et uniforme dans les trois grands pays qui jouaient alors un rôle prépondérant en Europe : l'Allemagne, l'Angleterre et la France et le caractère que revêt le rationalisme dans chacun de ces pays, marque leur degré différent d'évolution économique et sociale. C'est en Allemagne que cette évolution se fait le plus lentement. Ruinée par la découverte de l'Amérique et des Indes qui détourne d'elle, au profit des puissances limitrophes de l'Atlantique, le commerce international qui avait fait sa fortune, ravagée et désagrégée par la guerre de Trente ans et le traité de Westphalie, l'Allemagne reste, pendant près de deux siècles, à l'écart du grand développement économique et social, qui transforme alors très profondément l'Angleterre et la France.

Enfermés dans le cadre étroit d'une vie que n'anime aucun renouveau, les Allemands sont portés à s'intérioriser et à trouver dans la religion l'aliment essentiel de leur vie spirituelle. La conception du monde qui prédomine alors chez eux est une conception semi-statique, correspondant à une période de stagnation économique et sociale. Cette prédominance se manifeste par l'influence de la Réforme qui y reste prépondérante et par les lents progrès du rationalisme, qui n'y apparaît que sous la forme atténuée de l'*Aufklärung*, de la « philosophie des lumières », accommodation de la pensée rationnelle aux conceptions religieuses, pâle reflet du rationalisme anglais et français, qui exprimait un développement plus rapide du nouveau régime de production.

En Angleterre, qui est le premier pays où ce

régime prend un grand essor, et où la bourgeoisie accède, de ce fait, très tôt au pouvoir, par un compromis qui s'établit entre elle, la monarchie et la noblesse, le rationalisme prend un caractère semi-conservateur et tend à justifier, en même temps que l'organisation économique et sociale bourgeoise, la réalité immédiate et concrète. Au lieu d'opposer l'esprit à la matière, l'homme à la nature, il s'attache à montrer les liens qui unissent l'homme au milieu où il vit et, évoluant ainsi plus rapidement qu'ailleurs, du spiritualisme vers le matérialisme, il prend la forme d'empirisme et de sensualisme.

En France, enfin, où, par suite du développement moins rapide du nouveau mode de production, la bourgeoisie ne peut, comme en Angleterre, accéder immédiatement au pouvoir, et se subordonne à la monarchie qu'elle soutient dans sa lutte contre la noblesse féodale, le rationalisme, qui en traduit les aspirations, le fait tout d'abord, non sur un plan concret, comme en Angleterre, mais sur un plan plus théorique et abstrait et prend, de ce fait, un caractère spiritualiste. Exprimant de manière idéologique le changement qui s'opère alors dans l'organisation économique et sociale, il montre comment le progrès se réalise au cours de l'histoire par l'œuvre de la raison. Comme il donne au progrès un caractère essentiellement spirituel, il assigne comme tâche à l'homme de s'élever par un savoir plus grand et une moralité plus haute jusqu'au degré de perfection où l'individu se confond avec l'humanité considérée dans sa généralité, ce qui l'amène à la notion abstraite d'un type d'homme universel s'incarnant avec ses qualités spécifiques dans chaque individu.

Cependant, sous l'influence du rapide développement économique et technique, qui intègre de plus en plus profondément l'homme dans le monde, cette conception fait place au XVIII[e] siècle à une conception nouvelle qui tend à lier plus étroitement la vie spirituelle à la réalité concrète, l'homme à son milieu naturel et social. Le progrès rationnel apparaît déterminé non seulement par le développement intellectuel et moral, mais aussi par la maîtrise de plus en plus grande de l'homme sur la nature, ce qui implique l'établissement d'une corrélation plus étroite entre l'évolution spirituelle et l'évolution économique et sociale.

S'inspirant de l'empirisme anglais et de la mécanique cartésienne, le rationalisme français tend alors à rejeter le spiritualisme pour prendre un caractère matérialiste qui répond à la nécessité pour la bourgeoisie, engagée dans la conquête du pouvoir politique, de répudier le spiritualisme pour combattre l'Eglise, principal soutien de la monarchie et de la noblesse, et qui traduit l'importance de plus en plus grande prise du fait du développement sans cesse accru de la production, par la réalité concrète, matérielle dans la vie humaine. C'est ainsi que les Encyclopédistes, en particulier Diderot, Helvétius et d'Holbach, considèrent l'esprit non plus sous l'aspect de l'âme opposée à la matière, mais dans son intégration par la perception et l'action dans l'ensemble du réel et s'attachent à montrer, en soulignant le rôle du développement des sciences et de la technique dans l'évolution historique, les rapports entre les progrès de l'industrie et ceux de la raison.

Malgré sa tendance à unir plus étroitement la réalité spirituelle à la réalité matérielle, ce

rationalisme matérialiste n'arrive pas encore à concevoir, comme le fera K. Marx, le lien organique qui intègre l'homme dans son milieu ; il reste, de ce fait, également incapable de résoudre le problème essentiel qui se posait au rationalisme et qui était d'établir une corrélation étroite entre le progrès rationnel et le progrès réel, en intégrant effectivement la vie de l'homme dans celle du monde extérieur.

La difficulté profonde à laquelle se heurtait le rationalisme, aussi bien matérialiste que spiritualiste, pour accéder à une conception du monde considéré dans sa totalité organique, tenait à la contradiction, inhérente au régime capitaliste, entre un mode de production de plus en plus collectif, qui unit les activités humaines pour les intégrer dans la nature et dans la société, et un mode d'appropriation individualiste, qui oppose au contraire l'individu à la collectivité.

Reflet de l'organisation économique et sociale capitaliste, fondée sur la propriété privée, le rationalisme matérialiste est amené comme le rationalisme spiritualiste à considérer l'homme en tant qu'individu. Bien qu'il s'efforce, comme le rationalisme spiritualiste, de donner à l'individuel un caractère général humain, il ne peut, du fait de la contradiction inhérente au régime capitaliste, coordonner ces deux conceptions sur le plan de l'explication historique. Il arrive ainsi également à une conception atomistique de la société, qui le rend impuissant à montrer le lien qui unit l'activité spirituelle à la réalité matérielle, l'homme à son milieu et à expliquer le développement de l'homme et du monde extérieur considérés dans leur unité.

Ne pouvant accéder, de ce fait, à une concep-

tion organique du monde, le rationalisme matérialiste reste comme le rationalisme spiritualiste essentiellement dualiste et laisse subsister, mais dans un ordre inverse, l'opposition entre l'esprit et la matière, l'homme et la nature.

Comme il voit non dans l'esprit, mais dans la matière la réalité essentielle, il subordonne non plus la nature à l'homme, mais l'homme à la nature et aboutit ainsi à une conception mécaniste et déterministe du monde.

Cependant, le développement même du nouveau régime de production, qui entraînait en même temps qu'une intégration de plus en plus profonde de l'homme dans son milieu, une association de plus en plus étroite des hommes dans leur activité économique et sociale, devait amener la transformation de ce dualisme, qui opposait l'esprit à la matière, l'homme au monde extérieur, l'individu à la société en une conception organique, intégrant l'homme dans le monde considéré dans son unité et sa totalité.

Mais toutes les tentatives faites jusqu'au socialisme, pour dépasser l'individualisme en supprimant l'opposition entre l'individu et la collectivité et arriver à une conception organique du monde, échouent du fait qu'elles sont entreprises sur la base du régime capitaliste. Le dépassement de l'individualisme par la suppression de la contradiction inhérente au régime capitaliste, s'effectuant dans le cadre même de ce régime qu'ils ne songent pas à modifier essentiellement, amène les penseurs et les réformateurs bourgeois à transposer le problème économique et social que soulève cette suppression sur un plan idéologique et à donner ainsi à leurs solutions un caractère utopique.

Deux tentatives sont faites dès le milieu du XVIII[e] siècle par Rousseau et par Kant, pour

arriver à une conception du monde conçu dans sa totalité organique en établissant une corrélation plus étroite entre l'homme et son milieu naturel et social.

2. — Rousseau.

L'œuvre de Rousseau s'inspire des deux tendances contradictoires du régime capitaliste : tendance à l'intégration de l'homme dans son milieu déterminée par le développement de la production et tendance à l'individualisme déterminée par la concurrence et le profit. Dans son désir de dépasser l'individualisme pour accéder à une conception organique du monde, il intègre l'individu dans un milieu imaginaire et idéalisé, la nature d'abord puis la société.

Partant de la conception individualiste et atomistique de l'homme, il fait de lui un individu considéré en soi et, par une transposition idéologique de la lutte menée alors par la bourgeoisie contre la société féodale, il oppose l'individu à la société qu'il condamne comme artificielle et mauvaise.

A la société, qui constitue en fait le milieu naturel de l'homme, il substitue une nature idéalisée, considérée sous l'aspect d'une nature primitive, portant en elle toute la pureté de la création divine et adaptée, par une harmonie préétablie, à tous les besoins et à tous les désirs des hommes. Dans la nature ainsi idéalisée l'opposition entre l'individu et la société est abolie et l'homme, entrant en communion avec l'ensemble des êtres et des choses, peut s'intégrer pleinement dans son milieu et s'y épanouir librement.

Cette conception, pour utopique et fausse qu'elle fût, permettait cependant, par un dépas-

sement de l'individualisme et du dualisme, de surmonter, en principe du moins, la contradiction inhérente au régime capitaliste. Elle constituait une première tentative d'explication du monde conçu dans son unité vivante et dans sa totalité et c'est cette tentative d'intégrer ainsi pleinement l'homme dans son milieu qui est probablement à l'origine de la résonance immense et profonde que trouva de prime abord l'œuvre de Rousseau.

Dépassant cette première conception encore un peu simpliste de l'union organique de l'homme et de son milieu, Rousseau arrive dans le *Contrat social* à une notion plus juste de l'intégration de l'homme dans le monde, en associant l'individu, non plus à la vie de la nature, mais au développement de la société.

Il s'attache dans ce livre à montrer que pour passer du stade de l'animalité, où il est dominé par l'instinct, au stade de la moralité où il obéit à la raison, l'homme doit adapter son existence particulière à la vie collective, qui est celle de la société, celle-ci n'étant plus conçue comme un instrument d'oppression, mais comme un organisme né de l'accord spontané entre les hommes égaux et libres, et constituant, de ce fait, leur milieu naturel.

Alors que l'influence de la première conception que Rousseau se faisait de l'intégration de l'homme dans son milieu se manifestait par les rêveries d'un retour à l'état de nature (Bernardin de Saint-Pierre), l'influence du *Contrat social* devait s'exprimer par les tentatives de rénovation sociale, faites au nom des principes de liberté, d'égalité et de fraternité, par les grands révolutionnaires de 1789.

Traduisant les aspirations de la bourgeoisie montante, ces révolutionnaires, en particulier

Robespierre et Saint-Just, mettaient l'accent sur le principe de liberté qui répondait, sur le plan économique, à la liberté de production et de circulation des richesses et, sur le plan politique et social, au droit pour l'individu de ne rencontrer nulle entrave dans la recherche et la jouissance du profit. Désireux, comme Rousseau, de dépasser cet individualisme égoïste, ces révolutionnaires s'efforçaient de subordonner l'individu à l'Etat, mais comme ils conservaient et défendaient les principes essentiels de la société bourgeoise, la propriété privée et le profit, fondements réels de l'individualisme, ils ne pouvaient dépasser celui-ci que de manière utopique, par l'intégration de l'individu dans un Etat imaginaire, inspiré de l'Etat antique idéalisé, que le Directoire, après leur chute, devait remplacer par une forme d'Etat mieux adaptée aux nécessités et aux intérêts du régime capitaliste.

3. — Kant.

Cette même tentative d'intégration de l'homme dans son milieu naturel et social est entreprise en Allemagne, parallèlement à Rousseau, par Kant d'abord, et, après lui, par Gœthe et la philosophie idéaliste romantique, qui s'efforcent de montrer en vertu de quelles nécessités et de quelles lois l'homme s'unit effectivement au monde extérieur.

Malgré le retard de l'Allemagne dans le développement économique et social, il se faisait chez les penseurs allemands qui participaient activement au mouvement général des idées en Europe, une évolution parallèle à celle qui s'effectuait en France, vers une conception du monde considéré dans son unité et sa totalité. Mais cette conception, qui ne répondait pas en

Allemagne à la réalité économique et sociale, prenait un caractère plus abstrait chez ces penseurs naturellement portés à donner une solution idéologique aux problèmes qui se posaient en Angleterre et en France sur le plan concret.

Le caractère abstrait de leurs systèmes d'explication du monde se manifeste tout particulièrement dans le premier d'entre eux, celui de Kant qui, en dépit de son apparence dualiste, constitue une grande tentative pour accéder à une conception organique et totale du monde.

Sa pensée naît de la conjonction d'un courant mystique, issu de la Réforme, le piétisme, qui tend à élargir l'idée de l'union en Dieu à toute la nature animée de l'esprit divin, et du mouvement rationaliste, qui ramène le développement de l'histoire à un progrès à la fois intellectuel et moral, dirigé vers la vérité et la liberté. Cette conjonction explique l'effort de Kant pour unir, comme le faisait à la même époque Rousseau, la vie de l'homme à la vie du monde, en assignant à toutes deux comme but final la réalisation de la liberté.

Mais, du fait de l'état arriéré de l'Allemagne, sa tentative s'éloigne, plus encore que celle de Rousseau d'une solution positive et concrète.

L'idée de totalité ne dépasse guère en effet chez lui le stade de la pure forme et ce formalisme ne lui permet de surmonter effectivement le dualisme ni sur le plan de la connaissance ni sur celui de l'action.

Considérant comme essentielle l'activité spirituelle, Kant réduit la réalité concrète, dans laquelle l'homme n'était pas profondément intégré en Allemagne, à cause du faible développement économique de ce pays, à la chose en soi, inaccessible en son essence. A cette chose en soi il oppose le monde phénoménal soumis

aux formes *a priori* de la connaissance et limite ainsi l'intégration de l'homme dans son milieu, son union avec le monde extérieur aux formes que l'esprit impose à la réalité objective.

Ce mode d'intégration de caractère formel se manifeste également dans le domaine de la conscience morale, de l'activité pratique où le comportement de l'homme au lieu d'être réglé par les données concrètes, réelles de la vie, est subordonné à un devoir absolu, à un impératif catégorique et déterminé ainsi *a priori*, par une loi purement formelle, étrangère à l'espace et au temps.

Cependant, malgré ce formalisme qui sépare la réalité objective de la connaissance et qui laisse subsister un dualisme fondamental entre le monde de la causalité et le monde de la liberté, chacun d'eux étant pour ainsi dire figé dans son identité et imperméable à l'autre, l'œuvre de Kant présentait déjà les éléments d'une conception moniste et organique du monde.

L'application des formes *a priori* de la connaissance au monde extérieur, nécessitant une adaptation préétablie de ce monde à ces formes, et le primat de la conscience morale, de la raison pratique, impliquant la subordination du monde de la causalité à celui de la liberté, permettaient en effet de donner, du moins dans une certaine mesure, à la société et à la nature, l'aspect d'organismes évoluant vers la liberté.

Et, de fait, Kant montrait dans sa philosophie de l'histoire comment, du jeu des passions humaines, naît un progrès incessant qui achemine les hommes vers la liberté et, dans sa *Critique du jugement*, il exposait comment la nature s'élève à la liberté par l'art qui en est le symbole.

CHAPITRE II

LE ROMANTISME

Rejetant le rationalisme dualiste et le formalisme kantien, la philosophie idéaliste romantique allemande arrive à une conception organique et vitaliste du monde, en associant la notion mystique de l'union en Dieu étendue à toute la nature à la philosophie de Spinoza qui voyait dans l'esprit et dans le monde extérieur deux manifestations différentes dans leurs formes, mais semblables dans leur essence, du divin.

1. — Gœthe.

S'inspirant du spinozisme, auquel il donne un caractère dynamique, Gœthe, qui est à l'origine de la philosophie romantique, assimile la révélation de Dieu à l'action profonde exercée sur l'homme par la nature, dans laquelle il doit s'intégrer pour participer à la vie universelle qui anime le monde.

Cette intégration se fait essentiellement, comme il le montrait dans *Werther*, par l'intuition et le sentiment, mais elle se réalise aussi, et de manière plus profonde par l'action, dont le rôle déterminant dans la vie humaine était souligné par Faust dans son commentaire célèbre de la phrase initiale de l'Evangile selon saint Jean « Au commencement était le Verbe »,

où le Verbe prend successivement le sens d'esprit, de force et enfin d'action.

Par cette conception nouvelle organique et vitaliste du monde, Gœthe ouvrait la voie au romantisme, qui allait s'efforcer de réaliser l'union dynamique de l'esprit et de la matière, de l'homme et du monde extérieur par une réduction de la réalité essentielle à l'esprit et, par delà le romantisme, il annonçait déjà Karl Marx qui devait montrer comment cette union se réalise effectivement par l'action.

2. — La philosophie idéaliste romantique.

Les philosophes romantiques allemands Fichte, Schelling et Hegel, s'inspirant du panthéisme de Gœthe, ajoutent à l'idée d'union organique de l'homme et de la nature la notion de développement et de progrès, que le rationalisme tendait à limiter à l'activité spirituelle et morale de l'homme et qu'ils étendent à la totalité des êtres et des choses.

Ils arrivent ainsi à une conception nouvelle du monde considéré non plus comme un ensemble de choses régies du dehors et fonctionnant à la manière d'un mécanisme, mais comme la manifestation d'une même vie animant tous les êtres, comme un organisme immense sans cesse en voie d'évolution sous l'action de forces et de lois internes.

Cette conception organique et vitaliste du monde amenait nécessairement ces philosophes, du fait que la vie ne peut se concevoir que dans son unité et son développement, à réduire à une unité organique l'ensemble de la réalité spirituelle et matérielle et à montrer comment

cette réalité, ainsi ramenée à une unité, se transforme et évolue.

Profondément pénétrés de la pensée chrétienne et ayant hérité du rationalisme la foi dans la primauté et dans la toute-puissance de l'esprit, ces philosophes, ne pouvant encore accéder par suite de la faiblesse du développement économique et social de l'Allemagne à la conception de l'intégration de l'homme dans le monde par le travail, étaient naturellement portés à concevoir que cette intégration se faisait par l'esprit, ce qui les amenait, dans leur explication du monde conçu dans sa totalité organique et dans son devenir, à subordonner toute réalité et toute activité à l'activité spirituelle et à réduire ainsi l'évolution du monde à celle de l'esprit.

Ils s'inspirent à cet effet de Kant qui, dans sa tentative d'explication du monde, avait montré que l'esprit s'intègre dans le réel en lui imposant ses formes. Dépassant cette unité encore purement formelle, qui laissait subsister un dualisme foncier entre l'esprit et la matière, entre l'homme et le monde extérieur, ces philosophes, considérant que la raison ne peut pénétrer le monde et en déterminer le développement, que si l'esprit constitue l'essence même du réel, abolissent la chose en soi, qui maintenait à la réalité concrète une existence indépendante du sujet pensant, et posent en principe que le monde tout entier a un caractère spirituel.

Réduisant ainsi l'ensemble du réel à l'esprit, ils affirment, à l'encontre de Kant, qui déniait à celui-ci la possibilité de créer une réalité concrète, en concluant de la simple idée d'un être ou d'une chose à son existence objective, que

l'esprit non seulement pénètre le réel, mais qu'il le crée dans ce qu'il a d'essentiel.

L'esprit, constituant ainsi non seulement l'instrument de la connaissance, mais l'élément créateur et régulateur du monde, qui n'en est que l'expression changeante, devient, par l'inclusion de la réalité concrète en lui, à la fois sujet et objet ; le réel s'identifie de ce fait avec le savoir, où le sujet qui sait et l'objet qui est su se confondent, et son mouvement s'explique par l'autodétermination de l'esprit, par le développement logique des idées.

Dans leur effort pour montrer comment l'esprit, auquel ils ramènent ainsi la réalité toute pénétrée de vie, engendre le monde et en règle le développement, ces philosophes arrivent à une première notion de l'évolution, qui constitue un moyen terme entre la conception statique et la conception dynamique du monde.

N'accédant pas encore à l'idée que le changement a sa raison d'être dans les choses, ils ont recours à une explication transcendantale, qui attribue ce changement à un principe premier, à la fois supérieur et inhérent au monde dans lequel il se réalise et dont il constitue à la fois la cause et la fin, l'origine et le terme. Transposant la conception chrétienne sur le plan philosophique, ils font de Dieu un esprit absolu, existant en soi, qui crée le monde par une extériorisation de ce qu'il contient en puissance, par une aliénation de sa propre substance, qui lui devient ainsi étrangère, mais qu'il reprend progressivement en lui, en pénétrant le monde et en le spiritualisant.

Comme ce principe premier se retrouve au terme de son développement ce qu'il était en puissance, l'évolution tend à prendre, chez ces philosophes, un caractère d'involution, de

retour en soi qui apparente encore, dans une certaine mesure, leurs systèmes à l'ancienne conception statique du monde [1].

A l'évolution ainsi conçue, ces philosophes assignent comme fin la liberté qui leur apparaît comme l'expression même du divin dans le monde.

Ce primat attribué à la liberté était impliqué par leurs systèmes qui, posant en principe la détermination du réel par l'esprit, devaient nécessairement donner à celui-ci comme essence la liberté, c'est-à-dire une possibilité infinie de transformation rationnelle du monde. Il traduisait en même temps, sur le plan idéologique, les aspirations politiques et sociales de la bourgeoisie.

De même, en effet, que dans leur conception du monde considéré dans son devenir, ces philosophes reflétaient les caractères essentiels du régime économique nouveau, en mettant au premier plan les notions de transformation, de développement, de progrès, de même, en posant comme but à l'évolution historique la réalisation de la liberté, ils exprimaient les tendances de la bourgeoisie, qui se réclamait de ce principe aussi bien dans le domaine économique, que politique et social.

Ce but qu'ils assignaient ainsi au développe-

---

1. Cette conception semi-théologique de l'évolution, déterminée par la difficulté d'établir dans les sciences biologiques, historiques et sociales des rapports de cause à effet, se retrouvait à la même époque, dans le domaine des sciences naturelles, chez Gœthe, qui voyait dans l'*Urpflanze*, dans la plante mère, le prototype métaphysique, déterminant *a priori*, les formes des plantes dans leur variété et leur succession; alors qu'elle tendait à disparaître dans les sciences physique et chimique.

ment du monde, leur était inspiré par la Révolution française qu'ils considéraient, dans ses débuts du moins, comme le triomphe de la vérité et de la raison.

La Révolution française leur paraissait, en effet, réaliser la transformation rationnelle du monde, par un double dépassement : dépassement de la réalité immédiate, de l'organisation économique et sociale traditionnelle, sous l'effet de la volonté agissante des hommes ; dépassement de l'homme, considéré dans son individualité égoïste, par l'exaltation de l'idéal national, qui l'amenait à subordonner l'intérêt particulier à l'intérêt général, à se déprendre de l'égoïsme pour s'élever à un mode de vie plus haut et plus noble et à accéder ainsi à la personnalité morale.

Cette intégration de l'individu dans la nation et dans l'Etat permettait à la philosophie romantique de dépasser la contradiction fondamentale du régime capitaliste, mais elle ne pouvait le faire, étant donné l'état arriéré de l'Allemagne, que de manière idéologique et utopique.

Transformant en problèmes philosophiques les problèmes concrets économiques, politiques et sociaux, que posait cette intégration, ils transféraient l'action sur le plan de la pensée, convaincus que du fait de la corrélation entre le développement de la réalité matérielle et celui de la réalité spirituelle on peut, par la puissance seule de la pensée, agir sur le monde et le transformer [1].

Malgré leur idéalisme transcendantal qui

---

1. Cf. *Briefe von und an Hegel*, I, p. 194. Hegel à Niethammer, 28 octobre 1808.

« Je suis chaque jour plus convaincu que le travail théorique réalise plus de choses dans le monde que

s'exprimait par la réduction de la réalité concrète à l'esprit, ces systèmes exprimaient, par la mise au premier plan des notions de liberté et de progrès, les tendances profondes du régime économique et social capitaliste et marquaient un moment essentiel du passage de la conception métaphysique à la conception historique et dialectique du monde, déterminé par le développement de ce régime.

De cette philosophie se dégageaient, en effet, quatre notions essentielles qui caractérisaient cette nouvelle conception.

a) Il y avait d'abord la notion que la réalité concrète, que le monde extérieur est la création du sujet pensant indissolublement lié à lui. Cette notion qui reflétait la transformation profonde qu'apportait au réel le nouveau mode de production, impliquait, par l'union et l'interdépendance qu'elle établissait entre l'esprit et la matière, entre l'homme et son milieu, la nécessité de ne plus considérer les idées, les faits, les êtres et les choses, métaphysiquement, en eux-mêmes, mais dialectiquement dans leurs relations réciproques et dans leur devenir.

b) Ce passage de la conception métaphysique à la conception dialectique du monde déterminait le remplacement de l'idée de transcendance, qui pose en dehors du réel un principe premier qui le crée et en règle l'évolution, par l'idée d'immanence, qui replace dans la réalité même sa raison d'être. La primauté de l'idée d'immanence s'exprimait dans ces systèmes par l'importance primordiale attachée à l'histoire, qui

---

le travail pratique, car si l'on change la représentation que l'on a de la réalité, celle-ci se transforme nécessairement. »

réintègre pour ainsi dire l'absolu dans les choses.

c) Cette conception dialectique et historique du monde impliquait la notion que la réalité essentielle étant la réalité vivante, il faut pour la comprendre la considérer dans son développement et que le monde doit ainsi être conçu dans son changement, dans sa transformation, dans son devenir.

d) De cette notion, se dégageait, enfin, l'idée que l'élément essentiel du réel n'est pas, comme le voulait la conception statique et métaphysique du monde, l'identité, qui marque l'arrêt de tout changement, de tout développement et fige ainsi la réalité dans l'immutabilité et la mort, mais l'opposition, la contradiction qui déterminent une transformation incessante des idées, des êtres et des choses et qui est ainsi la source de la vie, le principe de tout devenir et de tout progrès.

Par cette conception de l'évolution historique et dialectique du monde, la philosophie romantique avait le mérite de résoudre, sur le plan de l'idéalisme, le problème jusqu'alors resté insoluble de l'union organique de la pensée et de l'être, de l'homme et du monde extérieur, en montrant comment, par l'opposition des contraires, s'effectue le développement du réel considéré dans sa totalité vivante et dans son devenir.

Son défaut, qu'elle partageait avec toutes les doctrines idéalistes, était d'enlever à la réalité concrète sa nature propre, par la réduction de tout le réel à l'esprit et de substituer au monde concret un monde imaginaire, en faisant des êtres et des choses le produit de l'activité spirituelle.

Malgré leur caractère idéaliste, ces systèmes se différenciaient entre eux par une tendance de plus en plus marquée au réalisme, tendance qui les amenait progressivement à donner au monde, considéré tout d'abord comme une simple expression de l'esprit, une réalité de plus en plus objective et concrète.

De Fichte à Hegel on passe, en effet, d'un idéalisme absolu, qui dénie toute réalité objective au monde extérieur, à un idéalisme plus réaliste qui s'efforce d'intégrer l'esprit dans le monde, en conservant à celui-ci un caractère concret.

Ce qui différencie également entre eux les systèmes de ces philosophes et en détermine à la fois la tendance générale et les traits particuliers, ce sont les buts divergents qu'ils assignent à l'évolution historique.

Après avoir salué dans la Révolution française le début d'une ère de vérité et de raison, ils divergent en effet bientôt d'opinion sur ce grand mouvement politique et social, dont ils ne gardent que l'idée générale de liberté qu'ils interprètent différemment, selon les intérêts particuliers des classes, dont ils traduisent les tendances et les aspirations, et cela les amène à donner à la conception du développement organique du monde, qui constitue le fond de leurs doctrines, un sens non seulement différent, mais opposé.

3. — Fichte et Schelling.

Interprétant les aspirations révolutionnaires de son temps, Fichte considère dans l'évolution organique du monde essentiellement le but à réaliser et il met ainsi l'accent ni sur un passé

aboli, ni sur un présent immuable, mais sur l'avenir, que leur seule raison d'être est de préparer. Du fait de l'absence d'une véritable classe révolutionnaire en Allemagne, capable de réaliser, comme en France, la liberté sur le plan politique et social, Fichte réduit l'action révolutionnaire à l'activité de la raison conçue comme volonté morale. De là, son idéologie utopique, qui le porte à subordonner totalement la réalité extérieure à l'esprit ; opposant à la manière des utopistes, à la réalité présente l'idéal qu'elle doit réaliser, à l'être un devoir être, il abolit le monde extérieur en tant que tel en le ramenant au non-moi et fait de lui la création, l'expression, l'instrument du sujet pensant, du moi.

Il s'inspire à cet effet de la notion du savoir, dans laquelle l'objet qui est su et le sujet qui sait se confondent. Cette réduction absolue du réel concret à la pensée qui s'effectue dans le savoir, lui permet de faire des objets la création incessante du sujet pensant, du moi qui s'oppose sans cesse un non-moi pour se déterminer et s'élever par un processus dialectique à une autonomie de plus en plus grande et à un degré de plus en plus élevé de moralité. Ce développement dialectique détermine, en même temps que la transformation rationnelle du réel, le dépassement du moi individuel, qui arrive progressivement à se confondre avec la volonté collective que représente l'Etat.

Malgré son caractère idéaliste, ce système était, dans ses traits essentiels, le reflet de son époque, caractérisée par l'intégration de plus en plus profonde de l'homme dans le monde extérieur.

Il s'en dégageait en effet la notion que le moi spirituel, que le sujet pensant n'existe pas en soi, comme une entité abstraite et qu'il ne peut

prendre conscience de lui-même et se développer que par ses rapports avec le non-moi, avec le monde extérieur, auquel il est indissolublement lié, et aussi l'idée que l'action et la réaction qui naissent des rapports entre le moi et le non-moi, entre l'homme et le monde extérieur engendrent le développement dialectique de l histoire humaine déterminé par l'opposition des contraires.

Dans ce système cependant, l'intégration de l'homme dans le monde extérieur ne se réalisait que de manière illusoire. Outre le défaut, commun à toutes les doctrines idéalistes, d'abolir le réel concret en tant que tel, il avait, en effet, le défaut d'établir, par l'opposition constante du moi au non-moi une dissociation, une contradiction perpétuelle entre l'activité humaine et le monde extérieur, entre le devoir être et l'être, entre l'idéal et le réel, dissociation qui s'opposait à l'intégration effective de l'homme dans son milieu et qui tendait, par là même, à donner à l'action un caractère théorique et abstrait.

L'effort des philosophes romantiques qui lui succèdent, Schelling et Hegel, allait consister à donner, tout en conservant l'essentiel de son système, plus de réalité au monde extérieur, pour y intégrer effectivement l'homme.

Par rapport à la philosophie de Fichte, celle de Schelling marque une première évolution de l'idéalisme absolu, qui réduit tout le réel au sujet pensant, vers un idéalisme plus objectif.

A l'opposé de Fichte, Schelling, exprimant les aspirations contre-révolutionnaires de la classe féodale décadente, donne à l'idée de développement organique du monde un sens non pas révolutionnaire, mais réactionnaire et met

de ce fait l'accent non sur l'avenir, mais sur le passé.

Pour justifier cette conception réactionnaire, il souligne le rôle essentiel de l'origine, de la source dans tout développement, ce qui lui permet d'attribuer une importance fondamentale au passé et de condamner, au nom de celui-ci, non seulement tout mouvement révolutionnaire, mais, d'une manière générale, toute idée de progrès.

A ses yeux, l'élément essentiel du présent, sa véritable raison d'être est le passé, vers lequel il faut remonter pour accéder vraiment à la vérité et à la liberté. Ce passé idéal lui paraît s'incarner dans le moyen âge, époque de haute et forte spiritualité, où l'esprit pénétrait effectivement tous les éléments de la vie et du monde et où l'union de l'esprit et de la matière avait trouvé dans les œuvres d'art, en particulier dans les cathédrales, sa forme achevée.

C'est cette conception générale du monde qui détermine tout son système, caractérisé, par rapport à celui de Fichte, par l'importance plus grande attachée à la réalité concrète et aussi par une tendance esthétique et contemplative, qui réduit en même temps que le rôle de l'action celui de la dialectique dans le devenir de l'histoire.

Rejetant l'opposition établie par Fichte entre le moi et le non-moi qui avait amené celui-ci à abolir le réel concret en tant que tel, Schelling accorde à la nature, au monde extérieur, qu'il n'apprécie, du reste, que dans la mesure où il est chargé de spiritualité, une réalité en dehors du moi, en considérant, à la manière de Spinoza et de Gœthe, l'esprit et la matière comme deux expressions, différentes dans leur forme, mais semblables dans leur essence, du divin.

Posant comme tous les romantiques le primat de l'esprit, il montre, en s'inspirant de la *Critique du jugement* de Kant, comment la nature s'élève progressivement à l'esprit qui, de son côté, la pénètre et se réalise en elle, et comment le monde arrive, dans l'œuvre d'art, à un état d'indifférenciation totale où l'esprit est nature et la nature esprit.

Chez Hegel, enfin, l'évolution vers le réalisme, ou plutôt vers une conception organique du monde qui unit intimement l'idée à la réalité concrète, l'esprit à la matière, va se manifester plus nettement encore et sa doctrine, dans laquelle l'explication de l'évolution s'étend à la totalité du monde matériel et spirituel, annonce et prépare l'œuvre de Karl Marx, par l'immense effort dont elle témoigne, pour se dégager de l'idéalisme abstrait, en intégrant dans l'esprit l'ensemble du réel considéré dans son devenir.

CHAPITRE III

HEGEL

Comme chez Fichte et Schelling, l'essentiel de la doctrine de Hegel s'explique par ses tendances politiques et sociales.

Son œuvre traduit les aspirations de la classe moyenne allemande, de la bourgeoisie, alors en voie de formation, désireuse de s'affranchir du régime féodal encore prépondérant, mais impuissante à le renverser, comme l'avait fait la bourgeoisie française, et obligée ainsi de s'accommoder des survivances du passé.

Condamnant à la fois les tendances révolutionnaires de Fichte et les tendances réactionnaires de Schelling, Hegel interprète la conception du développement organique du monde dans un sens conservateur.

Ce qu'il s'attache à justifier, ce n'est ni l'avenir comme Fichte, ni le passé comme Schelling, mais le présent et, arrêtant le développement dialectique du monde au présent, il donne, comme tous les doctrinaires conservateurs, une valeur absolue à celui-ci, en le considérant comme le résultat nécessaire et parfait de l'évolution rationnelle.

Dans son désir de justifier le présent, Hegel s'efforce de donner à l'idéalisme romantique

un caractère plus concret, en montrant que l'esprit n'existe vraiment que dans la mesure où il s'intègre effectivement dans la réalité objective.

Transposant sur le plan idéologique l'action de plus en plus profonde que le développement du mode de production capitaliste permettait à l'homme d'exercer sur son milieu, il montre comment l'intégration de l'esprit dans le monde se réalise par l'emprise de plus en plus grande qu'il exerce sur celui-ci.

Cette conception lui est inspirée par la Révolution française, qui lui offrait un exemple frappant du pouvoir de l'esprit humain de transformer le réel pour lui donner un caractère rationnel.

Mais tandis qu'en France l'activité rationnelle était liée à la vie concrète, à l'organisation économique, politique et sociale, Hegel est amené, du fait du retard de l'Allemagne, à considérer cette activité essentiellement sur le plan spirituel et à la réduire, comme l'avaient fait avant lui les rationalistes du XVII^e^ siècle, à un développement de la connaissance, à une élaboration de concepts.

1. — Les traits essentiels du système hégélien.

Ne parvenant pas à comprendre la réalité en tant qu'objet de l'activité concrète, pratique de l'homme, et à pénétrer la cause efficiente de la transformation du monde, Hegel reste, dans son évolution vers le réalisme, essentiellement idéaliste.

Considérant le réel comme objet de l'activité spirituelle, le problème fondamental qui se pose à lui est de montrer comment la réalité concrète

se confond effectivement avec sa représentation spirituelle et comment le développement de l'esprit non seulement traduit, mais détermine l'évolution du monde.

Pour établir l'identité de la réalité matérielle et de la réalité spirituelle, Hegel s'efforce de dépouiller le réel concret de sa substance propre pour l'inclure, au moins par ce qu'il a d'essentiel, dans l'esprit et faire ainsi de lui l'expression de l'élément spirituel, dans lequel il trouve sa raison d'être et sa vérité.

Chez Hegel, comme chez Fichte, la réalité concrète devient ainsi la création du sujet pensant, l'objectivation de l'esprit, mais alors que Fichte, dans son désir de transformer le monde, en fait l'œuvre d'une volonté absolue qu'aucune réalité déterminée ne peut satisfaire, Hegel fait procéder le développement du monde non de la volonté, mais d'une forme de raison supérieure à la raison individuelle, subjective, de la raison objective, qui, réunissant en elle l'esprit et l'être, est à la fois sujet et objet.

Liant ainsi l'activité de l'esprit au développement de la réalité objective, Hegel s'attache à montrer comment cette union se réalise au cours de l'histoire par une intégration progressive de l'esprit dans le monde, en sorte que dans son système le mouvement de la raison traduit en fait la rationalisation progressive du monde résultant du long effort des hommes au cours de l'histoire.

Dans sa conception de la détermination du réel par l'activité de l'esprit, Hegel s'inspire de la notion chrétienne de la création, qu'il transpose comme Fichte et Schelling, sur un plan philosophique. Il fait de Dieu l'Esprit du monde, l'Idée absolue qui crée l'ensemble du réel par l'extériorisation, par l'aliénation de sa subs-

tance et, concevant cet acte de création, à la manière des mystiques, comme un retour à l'union première après la séparation, il montre comment l'idée absolue après avoir extériorisé sa substance dans le monde, la reprend progressivement en elle et arrive ainsi à la pleine conscience de soi.

Comme il se propose essentiellement de justifier la réalité présente, il souligne non l'opposition fondamentale entre Dieu et le monde, entre l'esprit et la réalité concrète, mais leur union profonde, que symbolise à ses yeux la figure du Christ. A la vision pessimiste du monde, caractérisée par la conscience malheureuse, qui, s'isolant de la réalité présente, se reporte vers un passé aboli ou vers un futur illusoire, il oppose la vision optimiste d'une union en Dieu dans la réalité présente.

Cette union en Dieu, qu'il transpose sur le plan philosophique sous la forme de l'union du rationnel et du réel, n'a pas un caractère immédiat et serein, mais se manifeste par la rationalisation progressive du réel, fruit du pénible labeur des hommes au cours de l'histoire.

Cette réconciliation par la douleur et l'effort sans lesquels il n'y a pas de vie profonde et que symbolise la figure du Christ, constitue l'idée-mère de son système et il applique cette conception de l'union succédant à l'opposition à la vie tout entière de l'esprit qui n'arrive à donner au réel un caractère rationnel, qu'en surmontant les oppositions sans cesse engendrées par le développement de celui-ci [1].

L'identité du réel et du rationnel existant à

---

1. J. WAHL : *le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 72-82-83-107-108.

l'origine dans l'idée absolue est rompue du fait de l'extériorisation de celle-ci dans une réalité qui lui apparaît tout d'abord étrangère, puis progressivement rétablie par l'activité de l'esprit qui, éliminant du réel les éléments irrationnels, l'amène à se dépasser sans cesse et à prendre des formes et un contenu de plus en plus adéquats à la raison.

L'union progressive de l'esprit et de l'être déterminée par cette rationalisation du monde se réalise sous la forme d'idées concrètes, de concepts qui ne sont pas une simple représentation que l'homme se fait des êtres et des choses, mais qui constituent la réalité même, dans ce qu'elle a d'essentiel.

Comme dans le concept, dans l'idée concrète, l'élément matériel et l'élément spirituel se confondent, Hegel, assimilant son rôle à celui du Christ, fait de lui le lien nécessaire, l'intermédiaire, le moyen terme entre la pensée pure et le réel concret, entre l'homme et le monde extérieur, ce qui lui permet de réaliser la synthèse organique de la réalité spirituelle et de la réalité matérielle et d'affirmer que l'esprit renferme effectivement l'essence même des choses et en règle l'évolution.

Le monde étant ainsi intégré dans l'esprit, dont il constitue la substance, l'idée indissolublement liée au réel n'a de valeur que si elle est concrète, chargée pour ainsi dire de la réalité qu'elle représente et son mouvement n'est pas déterminé par la conscience subjective, qui s'oppose à son objet, mais par l'esprit objectif qui est à la fois sujet et objet.

De ce fait, la réalisation de l'idée ne s'effectue pas sur le plan de la pensée abstraite, de la logique pure, mais est liée à l'évolution générale du monde au devenir de l'histoire. D'où

le double caractère à la fois logique et historique du développement de l'esprit chez Hegel et l'importance primordiale attachée à l'histoire, où se réalise l'identité du sujet et de l'objet, par l'union de la pensée agissante et du fait réalisé.

De cette association de la logique et de l'histoire découle le caractère particulier du système de Hegel qui tend, par l'intégration de l'idée dans le réel, à éliminer la conception transcendantale, qui attribue à l'esprit une existence particulière, étrangère au monde sensible.

Comme le développement de l'idée est lié à celui de l'être, qui trouve en elle sa vraie réalité, et que, de ce fait, le rationnel se confond nécessairement avec le réel, Hegel est amené à rejeter aussi bien le dogmatisme, qui spécule en dehors des faits et l'abstraction qui ne tient pas compte de la réalité concrète, que l'empirisme, qui ne se dégageant pas de celle-ci, n'en saisit pas l'essentiel, son caractère spirituel [1].

Condamnant le dogmatisme, qui, en séparant la pensée du réel, la rend impuissante et stérile, Hegel rejette toutes les doctrines utopiques qui prétendent soumettre la réalité à un idéal arbi-

---

1. Cf. Roque : *Hegel. Sa vie et ses œuvres*, p. 17. (Manuscrit de Hegel de 1889, p. 252.)

« La philosophie ne peut être ni empirique ni métaphysique, elle doit considérer l'esprit dans son développement immanent et nécessaire... La considération empirique s'arrête à la connaissance phénoménale sans parvenir au concept, la considération métaphysique ne s'occupe que du concept sans tenir compte de son aspect phénoménal et le réduit ainsi à une abstraction. Ce qui constitue l'essence de l'esprit c'est son activité, c'est-à-dire le fait de se réaliser dans le monde phénoménal. »

traire, posé au nom d'un principe abstrait [1] et, soulignant la vanité de toute tentative de rechercher un idéal en dehors de la réalité présente, il assigne comme tâche au philosophe de comprendre le réel en tant qu'expression de la raison [2].

Mais s'il rejette le dogmatisme et l'abstraction et s'il concède à l'empirisme le grand mérite de s'attacher à l'étude de la réalité con-

---

1. HEGEL : *Philosophie du droit.* Introduction p. 19.

« Il est aussi vain de croire qu'une philosophie dépasse son époque que de penser qu'un individu peut franchir les limites de son siècle. Si sa théorie dépasse en fait ce dernier, s'il construit un monde tel qu'il devrait être, ce monde existe bien, mais seulement dans sa pensée, c'est-à-dire dans un élément inconsistant, accessible à toutes les illusions. »

HEGEL : *Encyclopédie.* Introduction, p. II.

« La séparation de la réalité de l'idée est chère à l'entendement qui tient pour réels les rêves de ses abstractions et qui est fier du devoir-être qu'il prescrit surtout dans le domaine politique, comme si le monde l'avait attendu pour savoir ce qu'il devait être et ce qu'il n'était pas. »

2. HEGEL : *Philosophie du droit.* Introduction, p. 16 et 19.

« La philosophie étant l'étude du rationnel doit saisir ce qui est présent et réel et non poser un idéal dans un au-delà situé Dieu sait où... Ce qu'il faut, c'est comprendre le réel, c'est là la tâche du philosophe, car c'est la réalité qui constitue la raison... Reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent, afin de se réjouir de celui-ci, telle est la conception raisonnable qui nous réconcilie avec le réel. »

crète, qui seule permet d'accéder à la vérité [1], Hegel ne se satisfait pas cependant de la connaissance pure et simple du monde et, ne reconnaissant au réel de valeur qu'en tant qu'expression et produit de l'esprit [2], il reproche à l'empirisme de ne pas s'élever au-dessus des données immédiates de la réalité concrète et de se perdre dans la masse infinie des faits et des choses, au lieu d'en dégager l'essence spirituelle.

La réalité essentielle, en effet, celle en qui s'incarne l'esprit est, à ses yeux, également éloignée de l'abstraction vide de tout contenu réel et de la réalité immédiate, accidentelle et contingente. Liée au développement de l'idée, dont elle constitue la substance, elle a un caractère à la fois rationnel et nécessaire. C'est cette réalité essentielle que seule il importe de reconnaître, car seule elle incarne la raison [3].

---

1. *Encyclopédie*, § 38, p. 79.

« Il y a dans l'empirisme ce grand principe que le vrai doit être inclus dans le réel et accessible à la perception. Ce principe est opposé au devoir-être dont s'enorgueillit la réflexion, qui oppose avec mépris à la réalité présente un au-delà qui ne se situe et n'existe que dans la conscience subjective. »

2. *Philosophie du droit*. Introduction, p. 17.

« Ce qui est réel est rationnel et ce qui est rationnel est réel. »

3. *Phénoménologie de l'esprit*, préface, p. 36.

« La philosophie ne considère pas les déterminations inessentielles, elle ne les retient que dans la mesure où elle sont essentielles. Ce qui constitue son contenu, ce n'est pas l'abstrait ou l'irréel, mais le réel qui tient de lui-même ses modalités d'existence et de vie, l'existence considérée dans son concept. »

Aussi Hegel, négligeant parmi les éléments du réel ceux qui n'ont pas trait à leur enchaînement rationnel, c'est-à-dire le contingent, l'accidentel, ne retient-il de l'ensemble des faits, des êtres et des choses que ceux qui expriment un moment de l'idée et réalisent l'œuvre de la raison [1].

La réalité concrète étant ainsi épurée, sublimée jusqu'à n'être que l'expression de l'idée, et toute différence spécifique entre le réel et le rationnel étant de ce fait supprimée, Hegel peut intégrer dans l'esprit le réel, dans ce qu'il a d'essentiel, en le réduisant à un ensemble de concepts et mouler, pour ainsi dire, l'évolution du monde dans le cadre de la logique pour montrer comment les faits et les choses suivent dans leur développement une marche rationnelle et traduisent le mouvement de l'esprit.

Comme la réalité concrète, dans ce qu'elle a d'essentiel, trouve à la fois, sa forme, et sa substance dans l'esprit, les nécessités réelles se confondent avec les nécessités rationnelles ; de ce fait les lois de l'esprit s'appliquent au monde extérieur et la logique, c'est-à-dire le mouvement des idées, devient créatrice du réel, dont

---

1. *Philosophie du droit.* Introduction, p. 17-18.

« Ce qui importe c'est de reconnaître sous l'apparence de ce qui est temporel et passager, la substance qu'il renferme et l'élément éternel qu'il contient. Le rationnel, en effet, qui se confond avec l'idée, en réalisant son essence dans le monde intérieur, se manifeste dans une richesse infinie d'apparences et de formes... Mais les rapports infiniment variés que fait naître dans le monde extérieur le reflet de l'idée en lui, la masse immense des choses et leur mode d'organisation ne constituent pas l'objet de la philosophie. »

le développement apparaît dès lors déductible par le seul travail de la pensée [1].

Cette conception de l'idée, réalisant son essence dans le monde, aboutit ainsi à un panlogisme, qui amène Hegel à expliquer l'évolution par le développement de ce que l'idée contient en puissance et à subordonner la marche de l'histoire à celle de la logique en réglant l'ordre de succession des événements dans le temps par rapport à leur ordre de succession rationnel [2].

Cette conception qui subordonne le développement du monde à la fin qu'il doit réaliser donne un caractère dogmatique et utopique à

1. *Science de la logique*, V, p. 26.

« La logique montre l'élévation de l'idée jusqu'au degré où elle devient créatrice du réel.»

2. MEYERSON : *De l'explication dans les sciences*, I, p. 115.

« En vertu de la conviction irréfragable de la rationalité essentielle du réel, nous concevons, nous devons irrésistiblement concevoir que tout rapport de succession manifeste et cache en même temps un rapport de dépendance logique.»

Philosophie de la nature, § 247, p. 26.

« La philosophie est la compréhension en dehors du temps, du temps lui-même et d'une manière générale de toutes les choses du point de vue de leur prédestination éternelle. »

Philosophie de l'histoire. Introduction, p. 21.

« L'esprit se connaît lui-même, il est la conscience de sa propre nature. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'histoire du monde est la représentation de la manière dont l'esprit parvient à la connaissance de ce qu'il est en soi et de même que le germe renferme la nature entière de l'arbre, le goût et la forme des fruits, les premières traces de l'histoire renferment en puissance toute l'histoire. »

l'évolution, qui apparaît déterminée *a priori* par l'identité fondamentale établie entre son principe et son terme, et cette identité lui confère, par ailleurs, un caractère d'involution, de retour sur soi, qui rend en fait le progrès illusoire.

Le mouvement de l'idée, en qui sont inclus l'esprit et l'être, est déterminé par la raison concrète. A la différence de la raison abstraite, qui, opérant par voie analytique, se montre apte à dissocier, mais non à construire, la raison concrète opérant par voie synthétique, saisit le réel dans sa totalité, à la fois dans son identité et dans sa diversité, dans son unité et dans sa multiplicité et, aiguisant les contradictions, les oppositions incluses en lui, elle provoque un développement continu, une progression constante du monde [1].

De cette raison concrète procède une logique nouvelle, une logique dynamique, la dialectique, qui se distingue de l'ancienne logique qui répondait à une conception statique du monde.

Alors que l'ancienne logique, considérant les êtres et les choses sous un aspect éternel et immuable, se proposait essentiellement de les fixer dans leur identité par l'exclusion des contraires, la dialectique rejette le principe d'identité, qui par l'isolement et l'arrêt de tout

---

1. *Science de la logique*, IV, p. 71.

« C'est la raison pensante, qui aiguise pour ainsi dire la différenciation indistincte entre les éléments du réel et la simple variété de leurs représentations pour les transformer en oppositions formelles, en contradictions. Ce n'est que lorsqu'elles sont ainsi transformées en contradictions que ces différenciations se vivifient en s'opposant les unes aux autres et reçoivent, par la contradiction, le principe négatif, qui donne à la vie son mouvement. »

développement qu'il implique ne permet d'expliquer ni les liens qui unissent les divers éléments du réel ni leur transformation. Considérant ces éléments dans leur changement et dans leur devenir, elle s'attache à montrer comment au lieu simplement de s'inclure ou de s'exclure, comme le voulait l'ancienne logique, ils s'impliquent mutuellement et comment de leurs rapports réciproques naît leur transformation.

A la différence de l'ancienne logique, qui opérait sur un plan spatial d'inclusion ou d'exclusion propre à établir l'identité des êtres et des choses par l'élimination des contraires, la dialectique se fonde sur la notion de temps, qui permet d'expliquer le changement, le développement, le devenir, et associant la notion d'espace à celle de temps, elle lui donne un caractère non plus statique, comme elle l'avait dans l'ancienne logique, mais dynamique.

Déjà Kant avait admis que le changement, inconcevable dans l'espace était concevable dans le temps où un même être peut passer par des états différents et même contradictoires.

Cette simple succession ne satisfait pas Hegel, car elle maintient l'identité, l'immutabilité, à un moment déterminé, ce qui est contraire à la notion même du devenir, qui implique un changement continu.

Considérant les êtres et les choses dans leur transformation incessante, Hegel pose les oppositions, les contradictions inhérentes à la réalité vivante, à l'intérieur de toute réalité spirituelle ou matérielle, idée, fait, être ou chose et montre comment les éléments contradictoires, loin de s'exclure simplement, comme le voulait l'ancienne logique, se conditionnent réciproquement et déterminent par leur transformation l'évolution du réel.

Chacun des éléments antithétiques, contradictoires qui coexistent ainsi dans toute réalité, est réel et rationnel, puisqu'il exprime un moment, un aspect de l'idée ou de l'être, mais, et c'est là un des traits fondamentaux de la dialectique hégélienne, du point de vue du devenir, c'est le terme contradictoire, l'élément négatif, qui constitue l'élément essentiel [1].

Loin d'avoir, en effet, un caractère purement négatif et de se résoudre dans le néant, comme le voulait la logique statique, la négation, la contradiction, prend en tant que négation d'un élément déterminé du réel un caractère et un contenu également déterminés et constitue par le changement qu'elle détermine, la source vivante du devenir [2].

1. *Science de la logique*, IV, p. 68.

« Un des préjugés fondamentaux de l'ancienne logique et de la conception vulgaire du monde consiste à croire que la contradiction n'a pas un caractère aussi essentiel et réel que l'identité. S'il pouvait être question d'attribuer un rang à ces deux qualités en les considérant séparément, il faudrait considérer la contradiction comme la qualité la plus profonde et la plus essentielle. Par rapport à elle, en effet, l'identité n'est que la détermination de ce qui est simple et immédiat, de l'être mort, tandis que la contradiction est la source de tout mouvement, la racine de toute vie. Ce n'est, en effet, que dans la mesure où une chose renferme en elle-même une contradiction qu'elle se montre agissante et vivante. »

2. *Science de la logique.* Introduction, p. 41.

« La seule chose nécessaire pour réaliser le progrès scientifique et en reconnaître la nécessité est la compréhension de ce principe logique selon lequel le négatif est également positif et selon lequel ce qui se contredit ne se résout pas en un zéro, dans le néant abstrait, mais dans la négation de son contenu particulier. Une telle négation n'étant pas négation pure et simple, mais négation d'un élément déter-

Il se produit ainsi dans la dialectique un renversement des valeurs par rapport à l'ancienne logique. L'identité qui, dans cette logique, était l'élément positif, fondamental, prend, du fait qu'elle marque l'arrêt du développement et par là-même la stagnation et la mort, une valeur négative dans la dialectique et, par contre, la négation, la contradiction à laquelle la logique statique n'attribuait qu'une valeur négative, prend une valeur essentiellement positive en devenant l'élément actif et fécond, sans lequel il n'est point de développement, point de vie.

Déjà chez Fichte apparaissait le caractère positif de l'antithèse, du non-moi, mais, dans son système où la volonté est l'âme du réel, elle jouait un rôle plutôt passif qu'actif, le non-moi n'étant que l'instrument que le moi se crée pour se déterminer et se développer. Chez Hegel la négation devient l'élément positif, l'agent moteur qui, sous la forme d'opposition, de critique s'affirme contre tout ce qui prétend persister dans son identité [1].

Du caractère de la contradiction, de la néga-

---

miné du réel a elle-même un caractère déterminé et, renfermant en tant que résultat, essentiellement ce dont elle résulte, elle a un contenu déterminé. Elle constitue un nouveau concept, mais un concept plus élevé et plus riche que le précédent, car il s'est enrichi de sa négation ou de son contraire. Il le contient donc, mais il contient aussi plus que lui puïsqu'il réunit en lui son propre contenu et son contraire. C'est dans cette voie que le système des concepts doit se former et se développer dans une marche incessante pure de toute adjonction extérieure.»

1. Cette conception du rôle positif de la négation se trouve déjà exprimée dans le *Faust* de Gœthe par la figure de Méphistophélès.

tion, de l'antithèse, conçues comme élément moteur du réel, dérive le caraclère de la synthèse hégélienne.

Rejetant la solution de l'ancienne logique, la solulion de l'exclusion des contraires qui constitue un appauvrissement du réel et ne permet pas à celui-ci de se développer, Hegel montre comment les contraires s'unissent pour réaliser une unité supérieure.

Cette union ne peut résulter d'un compromis, d'une accommodation entre les contraires, compromis dans lequel sont masqués les antagonismes nécessaires et vitaux et qui en émoussant les oppositions, les contradictions aboutit à une stagnation du réel ; elle résulte au contraire d'une accentuation de l'antagonisme entre les éléments contradictoires jusqu'au moment où ils ne peuvent plus coexister. Alors, naît une crise, au cours de laquelle les éléments contraires, la thèse et l'antithèse sont supprimés en tant que tels et résorbés dans une unité supérieure, qualitativement différente, qui constitue la synthèse.

C'est par ce processus dialectique, où les contraires se transforment et s'unissent en synthèses au sein desquelles apparaissent de nouvelles contradiclions, qui se résorbent à leur tour en synthèses nouvelles, que se traduit le développement de l'esprit, qui, dans son mouvement pour dépasser les contradictions sans cesse renaissantes, progresse de notion en notion, de concepl en concepl, dont chacun représente un degré nouveau de la réalité matérielle et de la réalité spirituelle, qu'il réunit en lui [1].

---

1. Cf. *Phénoménologie de l'esprit.* Préface, p. 36-37.

C'est de cette conception générale que part Hegel dans sa tentative grandiose de reconstruire et d'expliquer le réel réduit à des concepts et de montrer comment au cours de son développement il suit une marche rationnelle et traduit le mouvement même de l'esprit.

2. — *Phénoménologie de l'esprit*

Avant d'aborder l'étude de la réalité objective et de la société humaine, Hegel analyse le développement des formes de la conscience et de la pensée, développement qui détermine l'évolution du monde.

Il s'attache tout d'abord à montrer, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, comment celui-ci prend progressivement conscience de lui-même en réalisant toute la série de ses formes, depuis la conscience empirique qui correspond à l'expérience sensible, jusqu'à l'esprit absolu, qui traduit la vérité parfaite.

Comme l'esprit n'existe pas en soi, indépendamment du réel concret, qui en constitue la substance, Hegel l'étudie dans ses relations avec le monde extérieur et montre la transformation des rapports entre la conscience et l'objet qui s'effectue au cours de ce développement.

De ce fait, les problèmes fondamentaux de la philosophie, touchant la nature du sujet et de l'objet, de la conscience et du monde, sont conçus, non comme des problèmes abstraits, uniquement philosophiques, mais comme des problèmes intéressant toute la vie humaine. Aussi Hegel, abandonnant le point de vue métaphysique, les étudie-t-il d'un point de vue histo-

rique et dialectique, comme expression des rapports entre l'homme et le monde.

Mais comme le développement de l'histoire concrète se ramène, du fait de l'intégration du réel dans le concept, à l'évolution de l'esprit, Hegel transforme les individus et le monde extérieur en conscience et en objet de la conscience et leurs rapports entre eux en attitudes différentes que la conscience prend vis-à-vis de son objet.

Au début, l'objet, le monde extérieur, paraît avoir une réalité en soi indépendante de la conscience. La connaissance prend alors la forme de certitude sensible et le sujet de la connaissance, la conscience, ne se dégageant pas encore du réel, se manifeste sous la forme de conscience empirique. Mais au cours d'une prise de possession progressive de la réalité concrète par la conscience, prise de possession, qui répond sur le plan historique à l'emprise de plus en plus grande que l'homme, grâce à la raison, exerce sur la nature, le sujet pensant se rend compte que son objet n'est pas indépendant de lui et que le monde extérieur n'existe en fait que par le pouvoir de compréhension du sujet, qui constitue la vraie réalité.

Pour se libérer de l'emprise du monde extérieur et reconnaître en lui sa propre réalité, l'homme doit faire de l'objet sa création, sa propre chose. C'est ce qui se produit au cours de l'histoire, dont l'évolution se confond avec le développement de la conscience ; aux grands degrés de l'histoire, qui márquent l'affranchissement progressif de l'homme, correspondent les modes d'être successifs de la conscience qui, se libérant de la servitude, à laquelle la soumettait le monde, accède à la liberté.

Dans ce processus de libération, la conscience qui se confondait tout d'abord avec l'expérience sensible, s'en dégage par un acte de réflexion sur elle-même, qui la transforme de conscience empirique en conscience de soi.

Dépassant l'expérience sensible qui, s'en tenant à la réalité immédiate, considère le monde comme une totalité d'objets indépendants du sujet pensant, la conscience de soi se reconnaît elle-même dans la réalité objective et arrive ainsi à la notion que, derrière les apparences, il n'y a pas d'objet indépendant du sujet pensant, qui constitue en fait l'essence véritable du monde sensible.

Se déprenant de la réalité immédiate et se dégageant de l'expérience objective, la conscience de soi se rend compte que le monde n'est que la réalisation de l'esprit.

Cette réalisation se fait par le travail dont le produit constitue non une chose morte, mais l'expression même, l'extériorisation de l'essence humaine.

Analysant alors la nature, le rôle et les effets du travail, Hegel en expose les traits essentiels, qui sont ceux du régime de production capitaliste et qui peuvent se résumer ainsi : transformation progressive du monde par l'activité humaine, qui intègre de plus en plus l'homme dans la réalité objective qu'il humanise progressivement en l'adaptant à ses besoins ; association de plus en plus étroite des individus dans un mode de production qui, prenant un caractère collectif, fait naître chez les hommes un sentiment de solidarité ; contradiction entre un mode de production collectif et un mode d'appropriation individualiste qui opposant les hommes entre eux, fait obstacle à leur intégra-

tion dans la société et au développement de ce sentiment de solidarité.

Dans son analyse du travail, Hegel donne du caractère et des effets de celui-ci en régime capitaliste une interprétation idéologique.

C'est ainsi qu'il traduit l'effet essentiel de l'activité humaine, qui permet à l'homme de dominer le monde pour le transformer, sous la forme de la domination de la conscience sur l'objet, dans lequel elle réalise son essence.

Il traduit de même, de manière idéologique, le caractère collectif du travail qui associe les hommes dans l'accomplissement d'une tâche commune, en disant que l'homme ne peut réaliser son essence que par les autres hommes et que son existence véritable est d'être pour autrui.

Il donne également une interprétation idéologique de la rupture de la solidarité entre les hommes provoquée dans la société présente par la recherche du profit, qui oppose l'intérêt particulier à l'intérêt général. Soulignant dans son analyse des rapports entre le maître et l'esclave[1] en même temps que cette opposition fondamentale, la servitude générale engendrée par le pouvoir de l'argent en régime capitaliste, Hegel s'efforce de dépasser cette contradiction, mais comme il défend la société fondée sur la propriété privée qui l'engendre, il ne peut opérer ce dépassement que de manière utopique.

Il souligne à cet effet que le travail qui divise les hommes par les inégalités sociales qu'il crée entre eux, permet d'autre part, par le dépassement de l'individualisme et de l'égoïsme, l'intégration de l'individu dans la collectivité.

Mais au lieu de lier, comme les socialistes,

---

1. Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 145 à 150.

cette intégration à la transformation effective du mode de production, il ramène, en se plaçant à un point de vue idéologique, la transformation sociale à une transformation de la conscience qui, s'élevant à la conscience de soi, donne à l'individu le sentiment que son essence véritable est d'être pour autrui.

Le monde du travail est partagé en deux sphères : celle de l'esclave et celle du maître.

L'esclave a pour rôle essentiel de créer des objets appartenant à autrui. Comme il ne peut détacher son existence de ces objets il dépend de celui qui les possède et son être véritable est constitué par cette servitude.

Mais comme il se rend compte, d'autre part, que par son travail il perpétue le monde, il se libère de cette servitude et accède à la conscience de soi, en concevant que son essence vraie est d'être pour autrui. Il se reconnaît dès lors dans les choses qu'il crée ; et les produits de son travail, dans lesquels sa conscience s'extériorise, au lieu de se présenter à lui, sous la forme d'objets étrangers qui l'asservissent, lui apparaissent comme des modes de réalisation de son être.

C'est par une démarche inverse que le maître arrive à la conscience de soi. A la différence de l'esclave il se sent indépendant des objets dont il dispose sans avoir à les créer et à aliéner son essence en eux. Mais en traitant ces objets comme sa propriété il les intègre en lui, se rend de ce fait dépendant de l'être qui les fabrique pour lui, de son esclave et il arrive ainsi, comme l'esclave, à la conscience que son essence vraie est d'être pour autrui.

Comme le maître et l'esclave prennent tous deux conscience de leur être véritable dans le produit du travail, dans l'objet, la différence

initiale entre le sujet et l'objet qui avait engendré l'opposition entre le maître et l'esclave disparaît ; à tous deux, en effet, l'objet apparaît non plus comme quelque chose d'extérieur, d'étranger à eux, mais comme l'objectivation de leur conscience, qui constitue sa vraie substance.

Cette identification de la conscience et de la substance, du sujet et de l'objet fait évoluer la conscience vers un troisième stade, succédant à celui de la conscience de soi, et qui est le stade de la raison.

Celle-ci prend conscience d'elle-même non par une opposition au monde, mais dans le produit de son activité et, reconnaissant que la réalité est identique à sa propre nature elle arrive à la notion qu'elle constitue la substance véritable, l'essence même du monde.

La conscience se reconnaissant elle-même dans la réalité qu'elle crée, se confond alors avec le savoir dans lequel le monde concret apparaît comme la réalisation, l'objectivation du sujet pensant et l'objet lui-même n'accède alors à sa vraie réalité qu'en prenant la forme de concept, qu'en devenant l'expression du développement de la conscience.

Cette identification de la conscience et de la réalité objective se réalise dans l'esprit, qui sait, qu'il constitue le principe, l'essence du réel qu'il embrasse dans toutes ses déterminations comme des moments de lui-même.

En faisant ainsi du réel le produit de l'activité de la conscience Hegel traduisait en fait, sur le plan idéologique, l'activité de l'homme, qui le pousse à dominer le monde extérieur, domination qu'il exprimait sous la forme de la suprématie de la conscience sur l'objet. Il soulignait, en même temps, les effets essentiels et contradictoires de cette activité en régime capi-

taliste. Et d'abord, l'intégration de plus en plus profonde de l'homme dans le monde par la production, intégration qu'il exprimait en disant que le sujet pensant, que la conscience, conçue comme activité créatrice, constituait la substance de l'objet. Parallèlement à cette intégration, il montrait les liens de solidarité de plus en plus étroits entre les hommes, liens qui les amenaient à subordonner l'intérêt particulier à l'intérêt général, ce qu'il traduisait en disant que le sujet, que la conscience de soi a son essence véritable dans autrui et il analysait enfin l'opposition entre les hommes née du régime de la propriété privée et du monde d'appropriation individualiste, dont il soulignait les effets dans son étude des rapports entre le maître et l'esclave.

Dénonçant la servitude qu'engendre dans le système capitaliste la subordination de l'individu au produit de son activité, à l'objet de son travail, par l'aliénation de sa propre essence dans cet objet, il montrait la nécessité de s'affranchir de cette servitude par une libération de l'emprise de l'objet sur le sujet.

Mais du fait de sa position conservatrice, qui lui faisait admettre comme nécessaire le régime de la propriété privée et qui l'amenait à rattacher la notion de personnalité humaine à celle de propriété, il ne pouvait dépasser cette contradiction que de manière idéologique et utopique. Transformant le problème économique et social que pose le phénomène d'aliénation déterminé par le régime de la propriété privée et la servitude qu'il engendre, en un problème de rapports entre la conscience et son objet, il transposait par là-même la solution de ce problème sur un plan idéologique, et ramenait la libération de l'homme de la servitude que fait

peser sur lui l'objet même de son travail à l'élévation de la conscience sur un plan supérieur où elle se reconnaît elle-même dans son objet, alors que K. Marx, posant le problème de l'aliénation sur un plan concret, sur le plan économique et social, devait lui donner une solution également concrète par la suppression de la cause effective de cette aliénation, par l'abolition du régime de la propriété privée.

3. — *Logique.*

Après avoir montré, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'évolution, à la fois historique et logique, des formes de la conscience dans ses rapports avec l'objet, et réduit celui-ci, du fait de l'identité de la conscience et de la substance, au concept, Hegel expose dans la *Logique* l'évolution de l'esprit et nous fait connaître le monde des idées, des concepts dans leur développement.

Par une évolution analogue à celle de la conscience empirique qui, dans ses rapports avec le réel concret, devient conscience de soi, puis raison, le concept qui existe tout d'abord en soi, sous la forme d'être, devient sous la forme d'essence, sujet, par un acte de réflexion, qui l'oppose à ce qui est autre chose que lui-même et enfin idée, en prenant conscience qu'en lui le sujet et l'objet se confondent.

Plongé au début dans l'inconscient de la nature dont il ne se distingue pas, le concept se confond avec l'être immédiat et comme la conscience empirique, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il subit l'influence du monde au lieu de le déterminer.

S'opposant ensuite à la réalité immédiate,

avec laquelle il se confondait jusqu'alors, l'être prend peu à peu conscience de sa nature véritable, de son essence et fait alors de ses déterminations des *moments* de sa *réalisation*.

Se transformant ainsi en sujet, l'être, devenu essence, est dès lors impliqué dans une évolution continue, au cours de laquelle il est amené, pour réaliser sa véritable nature, à nier tout mode particulier d'existence, qui du fait de son caractère *déterminé* et *défini*, constitue un obstacle à son développement. La contradiction entre ses conditions particulières d'existence et son essence, se manifeste sous la forme de devoir, qui le porte à réaliser, par un dépassement de tout mode déterminé d'existence, toutes les possibilités qui sont en lui.

Dans ce dépassement continu de la réalité immédiate pour accéder à la réalité essentielle, l'unité de l'être apparaît non sous une forme stable, figée, fixe, mais dans son changement même, sous la forme d'un processus de différenciation et d'unification au cours duquel il s'enrichit de tout ce qu'il intègre en lui.

Ce processus, incompatible avec la logique statique qui, fondée sur le principe d'identité, tend à perpétuer la réalité immédiate, considérée dans son immutabilité, détermine en même temps que le rejet de cette logique son remplacement par une logique nouvelle, la dialectique, qui, ne reconnaissant pas de valeur absolue à la réalité immédiate, tend au contraire à transformer celle-ci pour l'adapter à son essence.

L'élément fondamental de la dialectique, qui est la loi générale de l'être, est la négation, la contradiction, qui pousse tout être à dépasser son mode déterminé d'existence pour arriver à un mode d'existence nouveau où il réalise son

essence, non sous une forme figée et morte comme dans la logique statique, mais au cours d'un processus dans lequel se manifestent toutes les possibilités qui sont en lui.

Le principe négatif, qui porte ainsi l'être à nier sans cesse ses formes apparentes, pour accéder à son essence et réaliser son contenu vrai, n'a pas comme chez Fichte le caractère d'un devoir être indéterminé. La négation, en effet, en tant que négation d'un contenu particulier, a un caractère positif, déterminé, et la négation de la négation, qui constitue le dépassement de ce contraire et par laquelle l'être réalise son essence, a également un caractère déterminé.

L'essence n'est pas le terme final de l'évolution du concept. La contradiction qui oppose celui-ci au réel disparaît quand il prend conscience qu'il constitue la substance même des choses et qu'il se libère ainsi de la réalité chosifiée, considérée comme étrangère au sujet pensant.

L'essence se transforme alors en idée, où le concept, prenant conscience de toute sa réalité, à la fois subjective et objective, s'identifie avec la totalité du réel. Le passage de l'essence à l'idée est marqué par le dépassement de la réalité immédiate, chosifiée et sa transformation en vérité rationnelle à la fois subjective et objective, réalisée dans le concept. L'activité du sujet pensant, exprimant la substance même du réel se confond alors avec le mouvement de l'idée, qui réalise en elle l'identité du sujet et de l'objet, en concevant toute la réalité comme sa propre substance.

Comme la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Logique* s'explique par le désir de Hegel de surmonter les contradictions inhérentes au

régime capitaliste qui s'opposent à l'intégration totale de l'homme dans le monde et font obstacle à son emprise rationnelle sur le réel. Amené, comme tous les penseurs bourgeois, à dépasser cette contradiction sur le plan de la contradiction, du fait qu'il considère la société fondée sur la propriété privée comme le mode nécessaire et rationnel d'organisation économique et sociale, il a recours à une solution idéologique et utopique et cherche à réaliser la liberté absolue et la raison parfaite, non par une transformation des conditions de vie réelles des hommes, mais par une transposition de l'activité humaine dans le domaine de la pensée, dans le domaine de l'idée qui, incluant en elle toute la réalité et n'ayant pas d'autre objet qu'elle-même, apparaît entièrement libre et peut aisément triompher des contradictions du réel.

L'activité pratique se réduisant ainsi à la connaissance, qui seule lui paraît mener à la vérité rationnelle, l'existence, considérée essentiellement sous son aspect spirituel se ramène au savoir et se présente sous une forme purifiée de toute réalité matérielle immédiate, sous la forme sublimée de concepts.

L'idée, réunissant en elle la pensée et l'être, le sujet et l'objet, devient dès lors la seule réalité et, se créant elle-même par le développement de sa propre substance, elle se transforme en Dieu, en esprit créateur du monde.

Faisant alors de la *Logique* une théologie, Hegel se propose de montrer comment s'effectue cet acte de création. Après avoir décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans la *Logique* l'évolution en quelque sorte théorique de l'esprit jusqu'au moment où il devient raison parfaite et idée absolue, il montre comment

celle ci, après s'être réalisée de façon rudimentaire d'abord dans la nature, qui apparaît comme son antithèse, puis de manière de plus en plus parfaite dans l'histoire, où elle se dégage peu à peu de la réalité objective en la considérant comme l'expression de sa propre substance, accède à sa pleine réalisation dans l'art, la religion et la philosophie et arrive enfin à son terme dernier dans la philosophie hégélienne, qui embrasse le monde comme une totalité rationnelle où se trouve réalisée l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être.

Dans cet immense effort pour faire de l'ensemble du monde la réalisation progressive de l'idée absolue, Hegel réduit les faits et les choses à des concepts, ce qui lui permet de montrer comment ils suivent dans leur développement une marche rationnelle et traduisent le mouvement de l'esprit.

Mais ce procédé n'est pas également réalisable partout et son application s'avère de plus en plus difficile à mesure que l'on s'écarte du domaine de la pensée pure. Si dans ce domaine, en effet, il est facile d'établir entre les concepts un enchaînement rationnel, un ordre dialectique, il est déjà plus malaisé de le faire dans l'histoire, où la part du contingent, de l'accidentel est plus grande et quand on arrive enfin au domaine de la nature, cette assimilation du réel au rationnel ne peut être faite que d'une manière très arbitraire.

4. — *Philosophie de la nature.*

C'est ce qui explique la faiblesse et l'étrangeté de la *Philosophie de la nature* de Hegel. Rejetant la méthode scientifique qui, éliminant

du réel l'élément qualitatif pour n'en retenir que l'élément quantitatif, permet d'appliquer, par l'établissement de mesures, un raisonnement mathématique, Hegel, se plaçant sur un plan philosophique et logique s'attache à ramener l'enchaînement naturel des phénomènes à l'évolution dialectique des concepts.

Comme cette réduction s'avère particulièrement difficile, Hegel explique l'incapacité de la nature à réaliser le concept par le fait qu'elle est l'aliénation, l'extériorisation de l'idée sous la forme d'autre chose qu'elle-même, qu'elle en constitue en quelque sorte la négation, ce qui se manifeste par la grande part de contingent, d'irrationnel qu'elle contient[1].

Etrangère à la raison, la nature est soumise au hasard et à la nécessité aveugle ; le changement y a un caractère mécanique (minéral), inconscient (plante) ou instinctif (animal) et ne résulte pas comme dans l'activité humaine d'un acte de volonté destiné à donner à la réalité un caractère rationnel[2].

Cependant comme Hegel considère que le réel est, dans son essence, rationnel, il pense que la nature, bien qu'apparemment étrangère à l'esprit, est dans ses traits essentiels conforme à la raison, qui peut la pénétrer, au moins dans ses grandes lignes[3].

Aussi, sans prétendre déduire la nature tout

---

1. *Philosophie de la nature*, § 247, p. 24,
« La nature est l'esprit devenu étranger à lui-même. »
2. *Philosophie de la nature*, § 248, p. 28.
« La nature ne manifeste dans son existence aucune liberté, mais seulement de la nécessité et du hasard.»
3. MEYERSON : *De l'explication dans les sciences*, II, p. 44.

entière, s'efforce-t-il d'établir en elle un ordre et un développement rationnels, pour montrer, par voie de déduction, tout ce qu'il y a en elle d'essentiel. Partant, à cet effet, des données générales des sciences empiriques, dont le rôle, à ses yeux, est d'élaborer les matériaux destinés à édifier la science spéculative [1], il s'efforce d'enchaîner les phénomènes, amenés à un degré de généralité qui permet de les réduire à des concepts, en un processus dialectique et de faire ainsi une logique de la nature.

Le remplacement de l'explication mathématique par ce procédé d'enchaînement logique est déterminé par le fait que le changement, pour Hegel, ne peut s'expliquer que par le mouvement du concept, ce qui donne à sa conception de l'évolution un caractère diamétralement différent de celui de la conception moderne [2].

---

1. *Philosophie de la nature*, § 246, p. 18.
2. *Philosophie de la nature*, § 249, p. 32-33.

« Il faut considérer la nature comme un système de degrés qui résultent nécessairement l'un de l'autre et chacun d'eux constituant une vérité nouvelle ; ces degrés ne peuvent pas être conçus comme résultant naturellement les uns des autres, mais comme le produit de l'idée, qui constitue le fond de la nature. Ce fut une conception erronée de l'ancienne et de la nouvelle philosophie de la nature, que de considérer le développement et le passage d'une forme ou d'une sphère de la nature à un degré supérieur, comme une production naturelle et extérieure que l'on a reportée, pour l'expliquer, dans un passé obscur. Ce qui carctérise la nature c'est d'être extérieure, de négliger les oppositions et de les faire apparaître comme des éléments isolés et indifférents ; ce qui constitue l'essence des degrés, c'est le concept dialectique, qui en détermine la succession. »

Cette évolution, qui traduit le mouvement de l'idée, ne s'applique guère à la nature, au monde physique et organique, où domine l'élément irrationnel et qui apparaît en définitive peu propre à retenir l'attention du philosophe ; elle se manifeste surtout dans les domaines où l'esprit exerce plus librement et plus pleinement son activité, dans l'histoire et dans la philosophie.

5. — *Philosophie de l'histoire.*

Après avoir exposé dans la *Philosophie de la nature* comment l'idée se manifeste de façon encore rudimentaire dans le monde physique et organique, Hegel montre dans la *Philosophie de l'histoire* comment elle se réalise de façon de plus en plus parfaite au cours de l'évolution humaine, par une union de plus en plus étroite de la pensée agissante et du réel.

Partant du postulat que la raison gouverne le monde et en règle l'évolution [1], Hegel s'efforce de réduire l'histoire au développement progressif de l'idée absolue, en dégageant de l'ensemble des événements historiques, les moments essentiels qui marquent les degrés successifs que parcourt l'esprit.

Insérant ainsi l'histoire dans le cadre de la logique, il s'attache à montrer que son déroulement n'est que le reflet du mouvement de l'esprit, qui réalise en elle ce qu'il contenait en

---

1. *Philosophie de l'histoire.* Introduction, p. 12. « La seule pensée que la philosophie apporte avec elle dans l'étude de l'histoire est que la raison gouverne le monde et que de ce fait l'histoire universelle a un caractère rationnel. »

puissance, son essence, sa propre substance [1].

Cette réduction de l'évolution historique à un développement logique, donne à la *Philosophie de l'histoire* de Hegel, un caractère *a priori* et déductif, qui l'éloigne de l'histoire narrative.

Comme l'histoire est la révélation progressive de l'esprit, Hegel ne retient de la quantité immense des faits, de la foule des individus et de la succession infinie des événements, dont la masse superflue a pour effet d'obscurcir la marche de l'histoire, que ceux qui expriment un moment de l'idée et réalisent l'œuvre de la raison [2].

Cette conception *a priori* de l'histoire comme expression du développement rationnel et, par

---

1. *Philosophie de l'histoire.* Introduction, p. 21.

« L'esprit se connaît lui-même, il est la conscience de sa propre nature. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'histoire universelle est l'expression de la manière dont l'esprit arrive à la conscience de ce qui constitue son essence et, de même que le germe porte en lui toute la nature de l'arbre, le goût et la forme des fruits, les premières traces de l'histoire renferment virtuellement toute l'histoire. »

2. *Philosophie de l'esprit*, § 549, p. 430.

« Si dans le caractère des individus remarquables d'une période se reflète l'esprit général du temps, si leurs particularités mêmes constituent des médiations déjà plus lointaines et troubles dans lesquelles l'esprit se manifeste encore, mais en teintes plus faibles, si, enfin, un événement particulier, une simple parole expriment souvent d'une manière frappante et concise non une particularité subjective, mais une époque, un peuple, une civilisation, par contre, la masse des autres détails est une masse superflue, dont l'accumulation fidèle ne peut qu'écraser et obscurcir les objets dignes de l'histoire ; la caractéristique essentielle de l'esprit et de son temps est toujours contenue dans les grands événements. »

là même, nécessaire de l'esprit, l'amène à considérer comme secondaire le déroulement réel des événements par rapport à leur enchaînement rationnel et à subordonner ainsi l'ordre de succession dans le temps à l'ordre de succession logique, ce qui lui permet de procéder de façon déductive pour établir les lignes générales de l'évolution historique.

Comme chez Hegel cependant, l'idée est inséparable du réel et n'a de valeur que dans la mesure où elle exprime celui-ci, l'histoire ne prend pas un caractère abstrait et ne se réduit pas à un développement spirituel. Il s'efforce au contraire d'intégrer pleinement l'évolution des grandes idées : nation, liberté, démocratie, qui constitue pour lui l'essentiel de l'histoire, dans le développement de la réalité historique positive et concrète.

Aussi, sa conception *a priori* et déductive de l'histoire, impliquant l'élimination du contingent, de l'accidentel, paraît-elle infirmée par ses nombreuses déclarations sur la valeur éminente des faits considérés en eux-mêmes et sur la nécessité, pour l'historien, de procéder de façon non pas dogmatique, mais empirique [1].

Mais ces affirmations concernant la valeur éminente du réel sont un peu du même ordre que celles où il souligne l'importance qu'il faut

---

1. *Philosophie de l'histoire*. Introduction, p. 13. « C'est de l'examen de l'histoire elle-même, qu'il doit résulter qu'elle a eu un caractère rationnel, qu'elle a été la marche rationnelle et nécessaire de l'esprit du monde, de l'esprit, dont la nature reste toujours identique à elle-même, mais qui développe cette nature dans l'existence concrète du monde. Cela doit être le résultat de l'histoire elle-même ; il nous faut prendre l'histoire comme elle est et procéder de façon historique, empirique. »

attacher aux données des sciences empiriques. Si le caractère rationnel de la marche de l'histoire doit résulter de l'examen des faits et être corroboré par eux, les faits, pris en eux-mêmes, ne démontrent rien et ne prennent leur sens véritable que lorsqu'ils sont interprétés et organisés dans un ordre logique par la philosophie spéculative.

Ce qui caractérise sa philosophie de l'histoire comme du reste toute sa philosophie, c'est cette réduction du mouvement historique à un déroulement logique. S'efforçant de lier le développement du réel à celui de l'idée, Hegel s'attache à procéder de façon empirique, mais comme il n'utilise les données concrètes de l'histoire que dans la mesure où elles traduisent le mouvement des idées, il est amené à incliner les faits vers la fin qu'ils doivent réaliser et à les transformer en concepts, pour les insérer dans un développement logique.

Sans être dénuée d'une certaine base empirique, l'histoire se ramène ainsi chez lui essentiellement à une construction idéologique, dont le but est de donner au système économique, politique et social de son temps une justification à la fois rationnelle et historique et de déterminer des règles d'action conformes aux intérêts de la classe bourgeoise qu'il défend.

Sa conception d'un développement logique de l'histoire est fondée sur la notion de progrès, commune à toute la philosophie rationaliste, notion qui traduisait, sur le plan idéologique, le mouvement ascendant de la bourgeoisie et qui permettait de justifier, par la marche même de l'histoire, son accès au pouvoir.

Comme il traduit les aspirations d'une bourgeoisie non plus révolutionnaire, comme la bourgeoisie française du XVIII^e^ siècle, mais semi-

conservatrice, l'idée de progrès est atténuée chez lui par la tendance à justifier la réalité présente dans toute la mesure où elle répond aux intérêts de cette classe.

Ce désir de justification, qui lui fait attacher une valeur éminente au réel, l'amène à rejeter en même temps que le dogmatisme et l'utopisme toute tentative révolutionnaire et à proclamer la vanité de tout essai de dépasser la réalité présente.

C'est là le sens des deux aphorismes célèbres « L'histoire du monde est un jugement dernier » et « L'oiseau de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit » qui signifient d'une part que l'on ne peut juger et déterminer *a priori*, à l'aide d'un principe abstrait, les moments du développement historique, qui portent en eux-mêmes leur justification et, d'autre part, que la raison, étant liée au réel et se réalisant progressivement en lui, le philosophe doit se borner à enregistrer son œuvre, et à en dégager le sens, sans essayer de spéculer sur l'avenir.

De là, résulte la contradiction fondamentale, inhérente à la philosophie de l'histoire, entre le mouvement dialectique infini de l'esprit, qui détermine l'évolution historique et l'arrêt de ce mouvement à l'époque présente, arrêt qui s'exprime par l'apologie de l'Etat prussien et de la religion chrétienne, auxquels Hegel attribue une valeur absolue.

Le progrès dans l'histoire est déterminé par un principe premier, par un sujet transcendantal, l'esprit absolu, qui prend progressivement conscience dans le monde de son essence qui est la liberté. Cette prise de conscience se traduit par le développement de l'humanité, qui s'élève également peu à peu à la conscience de

la liberté, qu'elle réalise dans la succession des grandes périodes historiques [1].

C'est la liberté qui donne à l'histoire humaine son caractère particulier. A la différence des autres êtres, objets, plantes, animaux, qui subissent aveuglément et passivement l'influence de leur milieu, l'homme, être pensant, est le sujet actif de son existence, qu'il détermine librement et c'est cette activité libre, qui caractérise l'histoire humaine.

Cette idée de liberté se présente dans la *Philosophie de l'histoire*, à la fois sous la forme d'une libération de l'esprit, tout d'abord plongé dans l'inconscient de la nature et sous la forme d'un affranchissement progressif de l'humanité [2].

Cette confusion de la marche de l'histoire et de celle de l'esprit, réalisée par le développement du concept de liberté, permet à Hegel de donner à l'évolution historique un caractère de nécessité logique, en assimilant les différents

---

1. Cf. *Philosophie de l'histoire.* Introduction, p. 22.

« L'histoire du monde est constituée par le progrès dans la conscience de la liberté. »

2. Cf. *Philosophie de l'esprit*, §, 549, p. 427.

« Ce mouvement de l'histoire est constitué par la libération de la substance spirituelle, c'est l'acte par lequel la fin absolue du monde se réalise en lui, par lequel l'esprit, qui tout d'abord n'existe qu'en soi, s'élève à la conscience, puis à la conscience de soi et devient, en révélant et en réalisant son essence, l'esprit du monde. Comme ce développement se produit dans le temps et dans la réalité concrète et est de ce fait histoire, ses différents moments et degrés sont constitués par l'esprit des grands peuples, dont chacun est destiné par sa nature spécifique à n'accomplir qu'une partie de cette action totale. »

stades du développement de l'humanité aux différents degrés que parcourt l'esprit[1].

Cette assimilation du développement de l'esprit à celui de l'histoire est facilitée par la notion des degrés successifs, par lesquels se réalise l'idée de liberté, notion qui permet de maintenir un certain parallélisme dans ce développement.

Cette notion de l'évolution de l'humanité se développant par degrés, avait déjà été avant Hegel celle de Kant et de Herder, mais tandis que dans leurs systèmes, chaque degré était considéré en soi et conservait ainsi un caractère semi-statique, Hegel s'attache à étudier l'évolution historique non seulement dans chacun de ses degrés, dont il recherche le caractère essentiel, mais dans son mouvement, en montrant ce qui détermine le passage dialectique d'un degré à l'autre.

Dans cette évolution, Hegel n'accorde de valeur et d'importance aux individus que dans la mesure où ils sont l'instrument de fins plus hautes qu'eux-mêmes et incarnent un moment de l'esprit absolu.

Le rôle des grands hommes, tels qu'Alexandre, César, Napoléon est d'être les exécuteurs, généralement inconscients, de l'esprit du monde. En poursuivant leurs intérêts particuliers, qui

---

1. Cf. K. Breysig : *Vom geschichtlichen Werden* (le Devenir de l'histoire), II, p. 365.

« C'est parce que le concept de liberté peut être compris à la fois dans le sens d'une organisation politique et sociale des peuples et dans celui de la lutte de l'esprit du monde pour se libérer de l'inconscience de la nature, à laquelle il est lié et qui fait obstacle à son développement, qu'il s'est imposé à Hegel, comme le plus apte à constituer le principe premier de son édifice doctrinal. »

les portent à renverser l'ordre établi, ils réalisent, sous l'effet de ce que Hegel appelle la « ruse de l'histoire », la vérité de leur époque, en établissant un ordre nouveau et ils déterminent en même temps que le développement de la vérité, le progrès de l'histoire.

Ce progrès s'exprime essentiellement par la succession des grands peuples historiques, dont chacun représente un degré nouveau auquel s'élève l'esprit du monde et qu'il traduit par la forme nouvelle qu'il donne à la liberté. Ce moment par lequel un grand peuple remplit sa mission, marque aussi celui de sa décadence, car il détermine la naissance de son antithèse, c'est-à-dire d'un degré nouveau dans le développement de l'esprit du monde, qu'un autre peuple a pour tâche de réaliser.

Cette conception de l'histoire ramenée à la succession des grands peuples dont chacun représente un moment, un degré particulier du développement de l'esprit, ne correspond pas à la réalité. L'activité d'un peuple ne se limite pas en effet à l'application d'un seul principe et, d'autre part, les degrés de l'évolution historique sont faussement répartis par Hegel entre les peuples dont le développement n'est généralement pas successif, mais parallèle et dont quelques-uns seuls arrivent à leur plein épanouissement.

C'est en exagérant le rôle de ces derniers que Hegel donne à l'histoire la forme d'un drame immense, dont ils viennent successivement occuper la scène et qui se réduit dans son ensemble à trois grands actes, dont chacun est marqué par un degré déterminé de la conscience de la liberté.

Dans le monde oriental, qui correspond au premier degré de libération de l'esprit et où

l'humanité se dégageant de la sauvagerie et de la barbarie accède à la raison, la liberté, sous la forme de volonté rationnelle s'incarne dans le despote qui seul est libre. Dans le monde gréco-romain ou l'esprit arrive à une plus grande conscience de soi, la liberté s'incarne dans l'aristocratie qui seule est libre. Dans le monde germanique enfin tout pénétré de christianisme, l'esprit arrive à la pleine conscience de soi et la liberté se réalise dans l'humanité tout entière.

Le développement de la liberté dans l'histoire se manifeste essentiellement par la transformation des formes de l'Etat, incarnation de l'esprit du monde, qui constitue le sujet actif, l'élément déterminant du devenir historique.

Pour Hegel il n'y a pas, à proprement parler, d'histoire en dehors de l'Etat et toutes les formes sociales antérieures à sa constitution (sauvagerie, barbarie) sont plutôt du ressort de la vie animale, d'où l'esprit est absent, que de celui de la vie humaine [1].

En fait, l'histoire commence avec la création de l'Etat, qui se forme quand les individus organisent leurs rapports de manière rationnelle. Cette haute conception de l'Etat était inspirée à Hegel par l'exemple de la Révolution française, qui lui avait montré le rôle éminent joué par l'Etat dans la destinée d'une nation et elle répondait, par ailleurs, à sa tendance con-

---

1. *Philosophie de l'esprit*, § 549, p. 429.

« Dans l'existence d'un peuple son but essentiel est de constituer un Etat et de se maintenir sous cette forme. Un peuple sans Etat (qui n'est alors qu'une nation) n'a pas à vrai dire d'histoire... Ce qui se passe dans un peuple n'offre d'intérêt essentiel que dans ses rapports avec l'Etat. »

servatrice, qui le portait à défendre, dans l'Etat, l'instrument de domination de la classe bourgeoise.

L'évolution des Etats est déterminée par un conflit sans cesse renaissant entre la raison et le caractère irrationnel que prend à un moment donné l'organisation politique et sociale existante, conflit qui provoque en même temps que la destruction de la forme présente de l'Etat, son remplacement par une forme plus haute. Cette évolution trouve son terme dernier dans l'Etat prussien, Etat rationnel, où l'accord de la volonté des individus et de la volonté générale permet d'associer la liberté *individuelle* à l'autorité et de faire de la subordination volontaire à la loi, le principe suprême de la société.

Cet Etat *fondé sur le respect de l'ordre* et de la loi, également éloigné du pouvoir arbitraire et de la démagogie révolutionnaire, constituait aux yeux de Hegel, la meilleure garantie des intérêts essentiels de la bourgeoisie, qu'il assimilait aux intérêts généraux de l'humanité et, faisant de cet Etat l'incarnation parfaite de l'esprit du monde, il arrêtait à lui la marche de l'histoire.

6. — *Philosophie du droit.*

C'est cette conception de l'Etat considéré comme incarnation de l'esprit absolu, qui domine la *Philosophie du droit* de Hegel, dans laquelle il justifie l'Etat non plus du point de vue historique, mais du point de vue juridique et moral.

Après avoir exposé dans la *Philosophie de l'histoire* le rôle de l'Etat dans l'évolution historique, il analyse dans la *Philosophie du droit* ses rapports avec les individus et la société.

Le droit, pour Hegel, est comme l'histoire, l'expression de la volonté rationnelle, qui se réalise progressivement sous la forme de liberté. Son développement a, de ce fait, comme celui de l'histoire, un caractère à la fois historique et logique ; la réalité juridique est insérée, par Hegel, dans un cadre logique, ce qui lui permet de justifier d'un point de vue historique et rationnel, la conception *a priori* qu'il se fait du droit.

Comme l'ensemble de sa philosophie, sa conception du droit est inspirée par ses tendances semi-conservatrices, qui étaient celles de la classe moyenne allemande. Trop faible pour réaliser, comme la bourgeoisie française, ses aspirations par une révolution politique et sociale, cette classe moyenne était contrainte de s'accommoder du régime féodal encore prédominant et dont elle désirait cependant s'affranchir.

C'est cette conception semi-conservatrice qui détermine la pensée de Hegel dans la *Philosophie du droit* et qui l'éloigne à la fois de la conception rationaliste révolutionnaire et de la conception romantique réactionnaire.

Il rejette en effet la conception rationaliste qui, considérant le droit d'une manière absolue, en dehors de l'histoire, le fait dériver de principes éternels, universellement valables, s'appliquant uniformement à toutes les sociétés et auxquels elle prétend soumettre l'évolution historique.

Au rationalisme, il reproche également de partir d'une conception atomistique de la société, de considérer dans l'homme l'individu et non l'élément social et de subordonner, de ce fait, le droit à la satisfaction des désirs et des besoins des individus, sans tenir compte des

nécessités supérieures de la société et de l'Etat.

Cette critique du rationalisme, expression du libéralisme révolutionnaire, va de pair, chez lui, avec la critique du romantisme réactionnaire.

S'il admet, en effet, avec les romantiques, qu'il faut rattacher le droit à la réalité sociale, et au développement historique, et que l'individu doit s'intégrer dans la collectivité et se subordonner à elle, il se refuse à ramener le droit au droit coutumier en lui donnant ainsi un caractère non pas rationnel, mais empirique et à réduire la subordination de l'individu à la collectivité à une soumission passive aux forces et aux institutions du passé légitimées par les romantiques au nom du droit traditionnel, du droit « positif [1] ».

Combattant ainsi à la fois le droit révolutionnaire et le droit traditionnel, Hegel, interprète des aspirations de la classe moyenne allemande, adopte en théorie les principes juridiques nouveaux proclamés par la Révolution française, mais, inclinant de plus en plus vers la tendance contre-révolutionnaire de la Sainte-Alliance, qui prenait au congrès de Carlsbad (1816) une série de mesures contre le mouvement libéral, il condamne le libéralisme et proclame la nécessité de subordonner la volonté des individus à l'autorité absolue de l'Etat.

Cette conception de la subordination totale de l'individu à l'Etat, dont il fait le principe

---

1. Cf. K. V. Haller : *Restauration des Staatswissenschaft* (1816).

Dans son apologie de la monarchie absolue, Haller n'accordait à l'individu aucune garantie constitutionnelle et fondait le droit uniquement sur la tradition et la force.

fondamental de sa *Philosophie du droit*, lui est dictée non seulement par ses tendances conservatrices, mais aussi par le fait qu'elle constituait pour lui le seul moyen de résoudre le problème essentiel de l'intégration de l'individu dans son milieu social.

Il s'efforce de dépasser l'individualisme propre au libéralisme et qui répond à la constitution de la société bourgeoise, mais comme, dans ses conceptions, il s'inspire de cette société dont il légitime les éléments essentiels, la propriété privée et la recherche du profit, il ne peut opérer le dépassement de l'individualisme que dans le cadre de la société bourgeoise, sur le plan des contradictions qu'elle renferme et qu'il ne peut effectivement dépasser et il est amené ainsi, comme tous les penseurs bourgeois, à réaliser l'intégration de l'homme dans la collectivité d'une manière idéologique et utopique.

Cette intégration se fait, chez lui, dans un Etat idéal qui, à la différence de l'Etat réel, reflet et instrument de la société, constitue l'antithèse de celle-ci et représente vis-à-vis d'elle l'intérêt général, la vie collective. Dans sa *Philosophie du droit*, l'Etat marque le terme dernier du droit, dont l'évolution, comme celle de l'histoire, exprime la rationalisation progressive du réel, par la réalisation de la liberté, principe fondamental de l'organisation économique, politique et sociale de la société capitaliste, à son stade ascendant.

La liberté n'est pas conçue par Hegel sous son aspect subjectif, comme expression de la volonté individuelle, mais est constituée par la subordination librement consentie de l'individu aux principes généraux de la moralité objective qui trouve son expression parfaite dans l'Etat.

Le principe de liberté, élément essentiel du

droit, est associé par Hegel au principe de la propriété privée, qu'il justifie du point de vue juridique et moral et dont il fait la condition nécessaire de la liberté.

La volonté rationnelle, source de la liberté, tend, dit Hegel, nécessairement à s'approprier son objet. Cette faculté d'appropriation, expression objective de la liberté, est ainsi liée à la propriété, qui revêt du fait qu'elle implique l'exclusion d'autrui dans l'appropriation de l'objet, le caractère de propriété privée.

La volonté rationnelle, fondée sur la liberté d'appropriation, élément essentiel du régime capitaliste, apparaît tout d'abord sous la forme d'individualité, de personnalité qui se manifeste extérieurement par les droits qu'elle acquiert sur les choses, par la propriété attestée par les contrats et sanctionnée par les lois.

La personnalité a un caractère égoïste et son activité est essentiellement déterminée par l'intérêt particulier.

Cependant, les contrats qui créent, par la reconnaissance de la propriété d'autrui, des obligations entre les hommes, donnent naissance par un dépassement de l'intérêt particulier à une forme nouvelle de moralité non plus subjective, mais objective et par elle à un degré plus élevé du droit.

Cette moralité objective se réalise dans la famille, la société et l'Etat.

Le développement de la moralité objective ne résulte pas de l'évolution naturelle de l'humanité, mais est déterminé comme le développement de la nature et de l'histoire par l'évolution de l'esprit. Après s'être abaissé, dans la famille et dans la société, à des modes d'être encore imparfaits et qui limitent son essence, l'esprit, se dégageant de ces formes, trouve son expres-

sion parfaite dans l'Etat où il prend pleinement conscience de lui-même [1].

Au lieu de considérer la famille et la société comme les éléments constitutifs de l'Etat, qui ne peut exister sans eux, et en dehors d'eux, Hegel fait de l'Etat, qui représente à ses yeux la réalisation parfaite, le terme dernier de la moralité objective, l'élément déterminant *a priori* l'évolution du droit.

L'évolution du droit ne se réduit cependant pas chez lui à une succession de concepts abstraits et de même que dans la *Philosophie de l'histoire* il rattache le développement du concept de liberté à la succession des grandes périodes historiques; il relie dans la *Philosophie du droit* l'évolution de la moralité objective à celle de l'économie politique.

Mais comme il l'avait fait pour les sciences empiriques dans sa *Philosophie de la nature*, et pour l'histoire narrative, dans sa *Philosophie de l'histoire*, l'économie politique ne sert qu'à lui fournir les éléments d'une construction spéculative, qui a pour objet de justifier, au nom de la morale et du droit, l'état politique et social qui lui apparaît désirable.

Dans cette construction spéculative, la famille, la société et l'Etat sont les trois stades successifs par lesquels l'individu s'élève de la moralité subjective à la moralité objective, dans laquelle les fins à réaliser par l'individu se confondent

---

1. *Philosophie du droit*, § 262, p. 326.

« L'idée véritable, l'esprit, après s'être extériorisée dans les sphères limitées de son concept que constituent la famille et la société, se dégage de celles-ci, pour prendre pleinement conscience de soi et réaliser (dans l'Etat) son essence infinie et vraie. »

avec les besoins et les aspirations de la collectivité.

Le premier degré de cette moralité objective est représenté par la famille, où l'individu apprend à subordonner son intérêt particulier à un intérêt supérieur, de caractère collectif, à l'intérêt général.

L'association des familles constitue la société, que Hegel conçoit non comme un agrégat d'individus, mais comme un organisme dans lequel ils s'intègrent.

Dans sa conception de la société, il s'inspire non de la société indifférenciée régie par le droit naturel, telle qu'on la concevait au XVIII^e^ siècle, mais de la société capitaliste, dont les traits essentiels apparaissaient déjà nettement marqués au début du XIX^e^ siècle et qu'il qualifie du nom de la classe dominante, de société bourgeoise.

Fondée sur la concurrence et la recherche du profit, la société bourgeoise lui apparaît comme le théâtre du conflit irréconciliable des intérêts privés. Du fait de la prédominance des intérêts particuliers, le développement de la propriété, fondement de la personnalité et de la liberté, se trouve faussé et va à l'encontre d'un véritable ordre social. La recherche du profit entraîne en effet la subordination du droit des personnes au droit des choses, ce qui amène l'homme à se comporter comme un objet, à s'aliéner en vendant son travail et ses services, et elle augmente l'inégalité entre les hommes, en déterminant, en même temps qu'un excès de richesses, un excès de pauvreté.

Malgré les tares qu'elle présente, Hegel ne condamne cependant pas la société bourgeoise, fondée sur la propriété privée, car l'abolition

de cette propriété supprimerait l'individualité libre et avec elle la personnalité humaine.

D'autre part, en dépit de ses défauts, la société bourgeoise marque le passage vers un degré plus élevé de la moralité objective en amenant l'individu à réaliser, partiellement il est vrai, et d'une manière encore imparfaite, son essence véritable en s'intégrant dans la collectivité.

Bien que portés à satisfaire de manière égoïste leurs désirs et leurs besoins par la recherche du profit personnel, les membres de la société bourgoise sont amenés, en effet, à s'associer dans un labeur collectif et à s'intégrer dans des cadres sociaux. Dépassant par là même l'individualisme et la recherche exclusive de l'intérêt particulier, ils prennent le sens de l'intérêt général.

Dans la société, théâtre de la lutte des intérêts particuliers, il se fait ainsi déjà une union de l'individu et de la collectivité, qui prépare la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général.

La prépondérance de l'intérêt général ne peut pas cependant s'affirmer dans le cadre de la société, car cela est contraire à son essence même. Cette prépondérance doit être imposée contre le gré des individus, par un organisme supérieur à la société et qui est l'Etat.

C'est dans l'Etat, terme dernier de la moralité objective, que l'intégration de l'individu dans la collectivité, par la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général, trouve sa réalisation parfaite.

Le rôle essentiel de l'Etat est de neutraliser les effets néfastes des conflits d'intérêts particuliers qui feraient sombrer la société dans l'anar-

chie, si un ordre supérieur n'était pas réalisé par lui.

Garant de l'intérêt général, l'Etat ne peut être créé par les individus entraînés dans la poursuite d'intérêts particuliers.

Il résulte d'une volonté supérieure à celle des individus, d'une volonté rationnelle, qui s'impose à eux.

De ce fait, les rapports entre les individus et l'Etat diffèrent nécessairement des rapports des individus entre eux dans le cadre de la société, où ils sont régis par les contrats qui supposent l'égalité des parties contractantes.

Dans les relations entre les individus et l'Etat, le contrat est supprimé et remplacé par les notions de devoir et de subordination, ce qui donne à l'Etat souverain un caractère autoritaire.

Dans cette conception de l'Etat, représentant la volonté générale qui réglemente et organise d'une manière rationnelle les intérêts particuliers Hegel s'opposait à la fois à Rousseau qui avait bien vu que l'essence de l'Etat est la liberté, mais qui concevait cette liberté, cette volonté rationnelle, comme la somme des libertés individuelles unies par un contrat et à Haller qui considérait bien l'Etat comme l'expression d'une volonté supérieure à celle des individus, mais qui réduisait cette volonté au pouvoir arbitraire et absolu du monarque.

Cette notion de l'Etat incarnant la volonté rationnelle, dont l'autorité souveraine, mais non arbitraire, s'exprime par la loi, lui était inspirée par Napoléon qui lui paraissait avoir réalisé dans l'Etat puissant qu'il avait créé, une parfaite synthèse de l'intérêt particulier et de l'intérêt général en luttant à la fois contre les excès de la liberté individuelle, qui abandonnée à

elle-même avait abouti à la guerre civile et à la Terreur, et contre un féodalisme périmé, qui s'opposait au contraire à toute liberté.

C'est dans l'Etat où la volonté individuelle est subordonnée à la volonté générale que l'esprit trouve sa parfaite réalisation et que la moralité objective accède à son terme dernier.

Dans sa mission de réaliser un véritable ordre social que la société ne peut créer, l'Etat doit respecter les droits de l'individu libre. Il y arrive par le fait que l'individu trouve en lui son essence vraie, l'être collectif, et qu'en lui s'effectue ainsi l'union profonde, l'identité de la volonté particulière et de la volonté générale.

Cette harmonisation des volontés individuelles et de la volonté collective, des intérêts particuliers et de l'intérêt général se réalise dans la loi, expression de la volonté rationnelle, qui est de ce fait librement consentie par les individus.

Dans l'établissement de cet ordre rationnel qui résulte de l'harmonisation des volontés individuelles et des intérêts particuliers et de leur subordination à la volonté collective et à l'intérêt général, l'Etat s'appuie sur la justice et la police qui refrènent les volontés individuelles par la répression des délits et des crimes et qui veillent à la stricte application de la loi et par la corporation, réglementée et dirigée par l'Etat. Celle-ci, en imposant à ses membres des obligations, amène les individus, dans le cadre même de leur activité sociale, à subordonner leurs intérêts particuliers à ceux de la collectivité et à leur donner ainsi un caractère général, qui permet de les inclure dans l'Etat.

L'autorité de l'Etat s'incarne dans le monarque, dont le pouvoir est à la fois garanti et limité par la Constitution et par les Chambres

qui, réunissant les représentants des classes possédantes, constituent le lien organique entre le prince et le peuple.

Cet Etat idéal qui répondait en fait à la société de son temps, Hegel le voyait réalisé dans l'Etat prussien qui, par le partage du pouvoir entre le roi et les classes possédantes, lui paraissait présenter les meileures garanties à la fois contre le despotisme et contre la démocratie.

Attribuant à cet Etat idéal qui satisfaisait à ses yeux à toutes les exigences de la justice et de la raison un caractère définitif et une valeur absolue, il arrêtait à lui la marche de l'histoire et l'évolution de l'esprit.

Cette valeur absolue attribuée à l'Etat, permettait à Hegel à la fois de justifier, du point de vue de la morale et de la raison les institutions politiques et sociales, conformes aux intérêts de la bourgeoisie d'alors, et de résoudre, de manière idéologique, le problème du dépassement de l'individu par son intégration dans la collectivité.

7. — *Philosophie de l'esprit.*

La conception de l'idée absolue réalisant son essence dans le monde domine enfin la *Philosophie de l'esprit* qui constitue le couronnement de l'œuvre de Hegel.

Cette réalisation se fait de manière triadique par l'art qui est l'expression sensible de l'esprit absolu, par la religion qui en est la représentation symbolique et par la philosophie où il arrive à la pleine conscience de lui-même.

Eliminant de la religion le côté mystique et irrationnel, Hegel en ramène le contenu dogmatique à des symboles, exprimant sous forme de

représentations, d'images les concepts fondamentaux de la philosophie.

Dans la succession des religions, Hegel attribue une place d'élection au christianisme, en qui il voit l'expression symbolique de sa propre philosophie. C'est ainsi que la Trinité devient pour lui le symbole du mouvement triadique par lequel se réalise l'unité des contraires ; le Christ représente, par sa double nature divine et humaine et par sa réconciliation en lui de l'homme avec Dieu, l'image de l'union de l'universel et du particulier, la synthèse de la pensée et de l'être réalisée dans l'idée concrète ; le dogme de la chute et de la Rédemption devient enfin le symbole de l'esprit aliénant son essence, puis surmontant le dualisme et la contradiction pour arriver à la pleine conscience de lui-même et par là même à la vérité objective et éternelle.

Comme il l'avait fait pour l'Etat prussien, Hegel attribuait à la religion chrétienne une valeur absolue et arrêtait à elle le développement de l'esprit sur le plan religieux.

Celui-ci trouvait enfin son expression suprême, non plus sous la forme de symboles, mais sous la forme d'idées, dans la philosophie, dont les grands systèmes traduisaient l'évolution même du divin dans le monde et dont le dernier, le sien, constituait la révélation définitive et parfaite de l'esprit absolu.

CHAPITRE IV

LA GAUCHE HÉGÉLIENNE

La doctrine de Hegel marquait le terme final de la philosophie idéaliste romantique qui constituait, après le rationalisme, une transposition progressive sur le plan idéologique du développement économique et social capitaliste qui, par l'accroissement de la production, transformait sur une échelle de plus en plus vaste le monde et intégrait de manière de plus en plus profonde l'homme dans son milieu naturel et social.

Mettant au premier plan les notions de mouvement, de transformation, de progrès, qui caractérisaient le nouveau régime de production, cette philosophie passait d'une conception semi-statique à une conception dynamique du monde et s'efforçait de réduire le dualisme, qui opposait l'esprit à la matière, l'homme à la réalité extérieure, à un monisme vitaliste et organique, en ramenant le développement de la réalité concrète, de la nature et de la société à celui de l'esprit, conçu comme principe créateur et régulateur des êtres et des choses.

1. — Les contradictions hégéliennes.

Malgré sa tendance au réalisme, la doctrine de Hegel avait le défaut d'enlever à la réalité concrète sa nature propre, de la vider de sa

substance, en la réduisant à l'esprit et de donner ainsi à l'intégration de l'homme dans le monde un caractère spirituel.

Ce défaut tenait essentiellement à la contradiction inhérente au régime capitaliste qui, faisant obstacle à l'intégration effective de l'homme dans son milieu naturel et social, amenait Hegel, comme tous les penseurs bourgeois, à dépasser cette contradiction de manière idéologique en transférant cette intégration sur un plan illusoire. L'effort de Hegel pour donner, à la différence des autres penseurs romantiques, un caractère concret à cette intégration, s'explique par sa tendance conservatrice, qui le portait à justifier la réalité présente en lui conférant un caractère rationnel, et par le développement croissant de la production, qui donnait au monde extérieur, à la réalité concrète, une valeur et une importance de plus en plus grandes dans la vie humaine.

Cette tendance contradictoire explique les traits généraux de cette doctrine, qui présentait, comme son époque marquée par le passage d'une organisation encore semi-féodale au régime économique et social capitaliste, un caractère de transition et de compromis.

Du point de vue philosophique, cette doctrine constituait un compromis entre l'idéalisme transcendantal qui pose en dehors des choses leur principe et leur fin dernière et le réalisme qui, s'inspirant de l'idée d'immanence, réintègre en elles leur principe et leur fin et explique leur développement par leur propre nature.

Reflétant dans son système l'influence de plus en plus considérable que le développement industriel exerçait sur la vie économique et sociale, Hegel ne se contentait plus d'une conception purement idéaliste du monde et dans

son effort pour saisir le réel dans sa totalité il intégrait l'esprit dans la réalité concrète. Mais, éliminant de celle-ci le particulier, le contingent pour l'identifier à l'esprit, il la privait en fait de sa substance et la réduisait à n'être que l'expression de l'idée. Par l'intégration du réel dans l'esprit, il donnait à son système un caractère historique, mais l'histoire, ramenée au développement des concepts, se confondait avec la logique.

Cependant, en dépit de son idéalisme, cette doctrine marquait le passage au réalisme et au matérialisme par le rattachement de l'idée au réel et l'on voyait s'y préciser, par la place prépondérante accordée à l'histoire, la tendance à abandonner le point de vue métaphysique et transcendantal pour considérer les choses sous leur aspect immanent et concret.

Chez Hegel déjà le développement de l'idée n'exprimait en fait que celui du réel, auquel elle est indissolublement liée et il suffisait, comme allait le faire K. Marx, de faire dériver, par un renversement du système, l'évolution des idées, de celle de la réalité concrète, pour arriver à une conception matérialiste du monde.

Cette doctrine constituait d'autre part un compromis entre la conception statique et la conception dynamique du monde. Elle marquait l'aboutissement de la philosophie romantique qui, mettant au premier plan les notions de vie et de transformation, n'admettait plus que le mouvement dérive d'un principe extérieur, différent des choses, sans concevoir encore, du fait de l'insuffisance de l'explication causale, que ce principe se confond entièrement avec elles.

Se proposant d'expliquer le changement continu, l'évolution incessante des êtres et des

choses, cette doctrine était toute pénétrée de dynamisme, mais ce dynamisme apparaissait encore déterminé par un principe supérieur, par l'idée absolue, existant en soi, de toute éternité. Elément stable dans l'éternel devenir, dont elle constitue à la fois la cause et la fin, l'idée absolue, contenant en puissance toute la réalité qu'elle extériorise dans le monde, pour la reprendre en elle au cours de l'histoire, se trouvait au terme de son évolution ce qu'elle était à l'origine. De ce fait, le développement dialectique n'était qu'apparent et l'évolution, restant ainsi illusoire, revêtait la forme et le caractère d'involution, de retour sur soi, qui apparentait la doctrine de Hegel à l'ancienne conception statique du monde.

Dans le domaine politique enfin ce compromis entre une conception statique et une conception dynamique du monde se marquait par l'essai de concilier un système conservateur qui, considérant l'Etat prussien et la religion chrétienne comme les formes définitives et parfaites de l'idée absolue, arrêtait à elles le développement de l'esprit, avec le mouvement dialectique de l'histoire qui impliquait un changement continu, auquel on ne peut assigner comme limite et comme fin une forme politique, sociale ou religieuse déterminée.

En dépit des efforts de Hegel pour établir un compromis durable entre l'idéalisme et le réalisme, entre un système statique et conservateur et la méthode dialectique révolutionnaire, ce compromis ne pouvait être que précaire et momentané.

Jusqu'à sa mort, à vrai dire, survenue en 1831, sa doctrine apparaissait si solide aux yeux de presque tous ses contemporains qu'elle leur semblait défier le temps. Tout en elle avait

un caractère si rationnel et si vrai, qu'ils arrivaient à se demander, ce que l'on pourrait bien ajouter à cette œuvre, qui avait apparemment donné une solution définitive aux problèmes qui se posent à l'esprit humain.

Et, de fait, la plupart de ses disciples se contentaient de commenter et de développer dans un esprit strictement orthodoxe les diverses parties de cette vaste Encyclopédie où Hegel avait pour ainsi dire établi la somme des connaissances de son temps.

Cependant, la révolution de 1830, qui détruisait le système de la Sainte-Alliance et de la Restauration et le réveil économique de l'Allemagne favorisé par la formation de l'union douanière, du *Zollverein* en 1834, devaient faire éclater les contradictions inhérentes à la doctrine de Hegel et entraîner l'effondrement progressif du monumental édifice que constituait l'ensemble de sa philosophie.

L'importance de plus en plus grande que prenait, du fait du rapide développement de l'industrie, la transformation du monde extérieur dans la vie humaine, permettait de moins en moins de ramener l'ensemble de la réalité concrète à l'idée et d'intégrer dans celle-ci tout le monde sensible. Sous l'effet de cette révolution économique, il devait se produire, comme au XVIII^e^ siècle en France, un passage rapide d'une conception spiritualiste à une conception matérialiste du monde.

Cette évolution vers le matérialisme devait s'accompagner, comme en France au XVIII^e^ siècle et pour les mêmes raisons, d'un mouvement libéral favorisé par la montée de la bourgeoisie, mouvement qui tendait à faire rejeter complètement le système politique conservateur de

Hegel, déjà battu en brèche par la révolution de 1830.

2. — Le radicalisme libéral.

Au sein même de l'école hégélienne, une scission s'effectua entre une droite conservatrice, composée des disciples orthodoxes du maître, et une gauche libérale, la gauche hégélienne, qui s'efforça d'adapter la doctrine de Hegel aux conditions économiques politiques et sociales nouvelles.

Traduisant tout d'abord les aspirations politiques et sociales de la bourgeoisie, que renforçait le rapide développement du commerce et de l'industrie, la gauche hégélienne, qui réunissait en elle les disciples libéraux du maître, les Jeunes-hégéliens, opéra une dissociation et une transformation de la philosophie hégélienne, pour l'adapter au libéralisme.

Rejetant les éléments statiques et conservateurs du système pour n'en conserver que l'élément dialectique révolutionnaire, la gauche hégélienne en dégagea une doctrine d'action, mais, privée de tout appui réel, du fait des tendances semi-conservatrices de la bourgeoisie allemande, elle limita, comme l'avait fait avant elle la philosophie romantique, cette action essentiellement au domaine spirituel, en lui donnant un caractère idéologique.

A la différence de la bourgeoisie française du XVIIIe siècle, qui, passant du stade de la production artisanale à celui de la manufacture, ne voyait pas se dresser encore en face d'elle, du fait de la faible concentration de la production, un prolétariat organisé et fort et qui, n'ayant à lutter ainsi que sur un front, pouvait diriger toute son action révolutionnaire contre les puis-

sances conservatrices, la monarchie, la noblesse et l'Eglise, la bourgeoisie allemande, passant presque sans transition du stade de la production artisanale à celui de la fabrique, et créant, en même temps qu'elle se développait, sa classe antagoniste, le prolétariat, était amenée à adopter, comme la bourgeoisie française de 1830, une politique de « juste milieu », de caractère semi-conservateur qui tendait à un accord avec la monarchie contre leur ennemi commun, le prolétariat.

De ce fait, à la différence du mouvement encyclopédique français du XVIII^e^ siècle, le mouvement de la gauche hégélienne, privé du soutien d'une bourgeoisie révolutionnaire, échoue très vite, dans la mesure où il avait un caractère politique libéral, et son action, devenue sans objet réel, se transforme rapidement en une critique abstraite de la réalité, en un pur jeu de l'esprit.

Devant l'échec du libéralisme révolutionnaire, une partie de la gauche hégélienne, se détournant de la bourgeoisie conservatrice, traduit alors les aspirations de la classe montante nouvelle, le prolétariat.

Amenée ainsi à donner à son action un caractère, non pas théorique et abstrait, mais concret et pratique, elle opère d'abord, avec Feuerbach, un renversement complet de la doctrine de Hegel, qui aboutit à un matérialisme mécaniste, analogue à celui du XVIII^e^ siècle en France, où l'homme, subordonné à la nature, subit l'influence de son milieu sans le transformer, puis elle donne avec K. Marx à ce matérialisme un caractère dynamique, en montrant comment l'homme transforme le monde par une action incessante, qui l'intègre de plus en plus profondément dans son milieu naturel et social.

Reliant ainsi l'action, non plus comme les idéalistes, à un développement spirituel, mais à l'activité concrète, pratique des hommes, à leur activité économique et sociale, K. Marx arrive à une conception historique et dialectique du matérialisme et par elle à une conception nouvelle du communisme, qui traduit les aspirations d'un prolétariat plus développé, ayant accédé à sa pleine conscience de classe.

Ce n'est que progressivement, au cours d'une lutte religieuse, puis politique et sociale, que la gauche hégélienne opère cette transformation de la doctrine de Hegel pour l'adapter au libéralisme d'abord, puis au communisme.

La séparation entre la droite et la gauche hégélienne s'établit lorsque celle-ci, s'inspirant des Encyclopédistes français du XVIII^e^ siècle qui avaient soutenu la bourgeoisie dans sa lutte pour l'accession au pouvoir, par leurs critiques de la religion et de la monarchie absolue, affirme la nécessité d'un progrès illimité de la raison et de la liberté et fait porter sa critique sur les deux éléments fondamentaux du système conservateur de Hegel : la religion chrétienne et l'Etat prussien.

Comme il était moins dangereux de critiquer les dogmes que les institutions de l'Etat, la gauche hégélienne, par une évolution analogue à celle des Encyclopédistes du XVIII^e^ siècle, dirige ses premières attaques contre la religion, avant d'engager ouvertement la lutte sur le terrain politique et social.

D.-F. Strauss. Cette polémique, qui, sous des apparences religieuses et philosophiques, avait un caractère et un but essentiellement politiques, s'ouvre par le livre de

D.-F. Strauss, *la Vie de Jésus*, paru en 1836.

Le litige portait sur le point de savoir si, comme l'affirmait Hegel, la religion et la philosophie étaient de même essence, ou si elles étaient, au contraire, de nature différente et incompatibles entre elles.

Dans la *Philosophie de la religion*, Hegel, assimilant le contenu de la religion à celui de la philosophie, avait soutenu que seule une différence de forme les séparait, la religion révélant par des symboles le contenu rationnel de la philosophie.

S'élevant contre cette assimilation et cette réduction de la religion à la philosophie, D.-F. Strauss soulignait dans son livre qu'on ne pouvait transformer les dogmes en concepts philosophiques sans altérer le contenu de la foi.

A l'encontre de Hegel, qui prétendait que, dans l'étude de la religion chrétienne, on pouvait négliger la réalité historique, les récits bibliques et évangéliques, pour s'en tenir à son contenu symbolique, D.-F. Strauss considérait que ces récits constituaient l'essentiel de la religion chrétienne et voyait dans les Evangiles non des symboles philosophiques, mais des mythes, qui avaient leur origine dans les prophéties messianiques et qui traduisaient les aspirations profondes du peuple juif.

Reprenant la notion d'un Dieu impersonnel, dont l'existence se confond avec l'histoire même de l'humanité, implicitement contenue dans la philosophie hégélienne, en particulier dans sa conception de l'esprit absolu et dans sa christologie, Strauss, niant l'historicité de Jésus, soutenait que le Christ, à qui il n'attribuait qu'une valeur symbolique, constituait non la totalité, mais seulement un moment essentiel de la révé-

lation divine et que, seule, l'humanité tout entière donne, au cours de son développement, une image complète de Dieu.

Par ce livre, D.-F. Strauss portait une grave atteinte à l'ensemble de la philosophie de Hegel.

En même temps qu'il rompait l'harmonie établie par Hegel entre la religion et la philosophie, en établissant qu'elles étaient d'essences différentes, il détruisait l'identité posée par Hegel entre l'évolution historique et le développement rationnel, en montrant qu'à côté de la vérité rationnelle et logique il existait une réalité historique qui ne concordait pas nécessairement avec celle-là et qui ne lui était pas réductible.

Par la négation de tout principe premier extérieur à l'homme, il enlevait d'autre part à l'hégélianisme son caractère encore métaphysique et transcendantal et en rejetait le côté conservateur en déniant à la religion chrétienne une valeur absolue.

Sapant ainsi à la base l'édifice laborieusement construit par Hegel, D.-F. Strauss ouvrait la voie à l'attaque générale que la gauche hégélienne allait lancer contre l'ensemble de cette philosophie.

Le problème fondamental qui se posait pour elle était de lever la contradiction entre le développement dialectique justifiant une action révolutionnaire et le système conservateur de Hegel, en étendant à l'avenir le mouvement de l'idée déterminant celui du réel, que Hegel avait limité au passé et qu'il arrêtait au présent.

Enhardis par la critique de Strauss, les Jeunes-hégéliens étendirent progressivement cette critique du domaine religieux au domaine politique et social pour établir, au nom de la

raison, une harmonie effective entre le réel et le rationnel.

Pénétrés de la doctrine hégélienne, ils ne doutaient pas de la toute-puissance de l'esprit à régler la marche du monde et pensaient qu'il suffisait de déceler et de dénoncer les éléments irrationnels inclus dans la réalité concrète, dans l'organisation économique, politique et sociale, pour les éliminer et donner ainsi au développement du réel un caractère rationnel.

Opposant la dialectique, qui impliquait une transformation incessante du monde, au système conservateur hégélien qui en marquait l'arrêt, ils dégageaient de la philosophie de Hegel une doctrine d'action, adaptée aux aspirations de la bourgeoisie allemande, et limitée tout d'abord, du fait même de la faiblesse de celle-ci, au domaine spirituel, transformant ainsi par un curieux retour des choses la philosophie hégélienne qui avait servi à justifier la politique conservatrice de la Restauration en une doctrine révolutionnaire.

Dans ses *Prolégomènes à une philosophie de l'histoire*[1] (1838), von Cieszkowski, exposant la nécessité d'utiliser la philosophie pour transformer le monde, soutenait, à l'encontre de Hegel qui avait limité l'application de la dialectique à l'explication du présent et interdit aux philosophes de spéculer sur l'avenir, que la philosophie devait moins servir à déduire le présent du passé qu'à conclure du présent à l'avenir et à déterminer ainsi la marche rationnelle du monde. L'évolution historique, disait-il, qui a été jusqu'alors inconsciente, doit deve-

---

1. Cf. Von Cieszkowski : *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin (1838).

nir l'œuvre de l'activité rationnelle [1]. A cet effet, il ne faut pas limiter au passé l'application des lois du développement historique que Hegel a eu le mérite de dégager et arrêter au présent l'évolution de l'histoire, il faut au contraire s'appuyer sur ces lois pour déduire de la connaissance du passé et du présent les lignes générales de l'évolution future et orienter ainsi l'activité humaine.

A la philosophie hégélienne, qui, s'arrêtant au présent, n'exerce aucune influence sur les destinées des hommes, il faut substituer une philosophie nouvelle, une philosophie de l'action qui permettra à l'homme de déterminer l'avenir, en réglant de manière rationnelle le cours de l'histoire.

Cette doctrine de l'action, qui modifiait ainsi profondément la philosophie hégélienne dans le sens de celle de Fichte, en subordonnant l'évolution du réel à la volonté rationnelle et en faisant de la détermination de l'avenir l'objet essentiel de la philosophie, allait trouver son principal théoricien dans Bruno Bauer, ami de K. Marx.

B. Bauer. Théologien comme D.-F. Strauss, B. Bauer avait tout d'abord été hégélien orthodoxe avant d'entreprendre une critique des Evangiles d'un point de vue opposé à celui de D.-F. Strauss. (*Critique de l'Evangile selon saint Jean*, 1840. *Critique des synoptiques : saint Marc, saint Matthieu, saint Luc*, 1841.)

L'essentiel de la religion chrétienne n'était pas, à ses yeux, sa substance, c'est-à-dire son

1. Cf. Von Cieszkowski : *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin (1838), p. 9.

contenu dogmatique ou philosophique, mais le fait qu'elle constituait un moment nouveau dans le développement de la conscience universelle. Ecartant, dans son explication des Evangiles le dogme de la révélation, l'interprétation philosophique de Hegel et l'hypothèse de Strauss d'une tradition messianique, qui les aurait préformés, il s'attachait à montrer que la communauté chrétienne, loin d'avoir incarné dans le Christ le dogmatisme messianique, avait exprimé en lui ses propres pensées et aspirations.

Etudiant les Evangiles dans leurs rapports avec la pensée générale de leur époque, il montrait qu'ils étaient, comme les doctrines philosophiques de ce temps : l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme, le produit de la conscience malheureuse, de l'esprit opprimé, qui, dans la misère spirituelle et morale née de la décadence du monde antique, s'était replié sur lui-même pour sauvegarder sa liberté.

Considérant les Evangiles comme un moment particulier du développement général de la conscience universelle, B. Bauer ne leur attribuait, comme à toutes les créations de cette conscience, qu'une importance et un rôle historiques limités et déniait ainsi à la religion chrétienne la valeur absolue et éternelle à laquelle elle prétend et que lui avait reconnue Hegel.

De cette critique des Evangiles, B. Bauer dégageait une doctrine d'action, la philosophie critique, qui devait servir d'arme de combat aux Jeunes-hégéliens [1].

---

1. Cf. B. Bauer : *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841.
(la Trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist.)

Dans l'évolution générale du monde, disait-il, ce qui importe c'est la conscience, c'est-à-dire l'esprit parvenu à la connaissance de lui-même, et non la substance, c'est-à-dire la forme qu'elle prend au cours de son développement et qui n'est, comme le non-moi chez Fichte, que l'instrument, dont l'esprit se sert pour se manifester et s'élever [1].

Dans son développement infini, la conscience universelle progresse, à la manière du moi chez Fichte, en détruisant sans cesse la réalité qu'elle crée. Dès qu'elle se réalise, en effet, dans une substance et prend dans celle-ci une forme définie, déterminée, cette forme constitue pour elle une limite, une entrave dont elle doit se libérer et se dégager pour pouvoir progresser.

Chacune des formes philosophiques, religieuses, politiques ou sociales que revêt la conscience universelle au cours de son évolution historique n'est, de ce fait, justifiée que pour un temps. Elle ne peut, en se perpétuant, que devenir irrationnelle et constituer un arrêt du développement de la conscience, aussi doit-elle être remplacée par une forme nouvelle et plus haute de celle-ci.

C'est là l'œuvre de la critique, instrument essentiel du progrès, qui, par son analyse des dogmes et des institutions, élimine du réel les éléments irrationnels et détermine ainsi le développement incessant de la conscience universelle [2].

L'action de cette critique devait, aux yeux de B. Bauer, tendre essentiellement à affranchir l'esprit de l'emprise de la religion chrétienne, qui, après avoir transformé le monde

---

1. *Id.*, p. 70.
2. Cf. *La Trompette du jugement dernier*, p. 82-83.

antique en donnant une valeur éminente à la personnalité humaine, était devenue, par son attachement aux dogmes, c'est-à-dire à une forme définie, à une substance déterminée de l'esprit, un obstacle au progrès de la conscience.

Cette philosophie critique modifiait plus profondément encore que ne l'avait fait von Cieszkowski la doctrine de Hegel pour l'adapter à la lutte menée par le libéralisme contre les institutions conservatrices.

D'une part, en effet, en posant le principe du développement dialectique infini de la conscience universelle et en déniant à toute substance, à toute forme définie du réel le droit d'incarner celle-ci de manière absolue, elle ruinait définitivement le système conservateur de Hegel.

D'autre part, en opposant sans cesse la conscience à la substance, elle brisait l'union indissoluble établie par Hegel entre l'idée et la réalité concrète, réduite à n'être comme chez Fichte que l'expression passagère et sans cesse changeante de l'esprit et elle faisait renaître l'antagonisme fichtéen entre l'être et le devoir être que Hegel avait si âprement combattu.

Par cette réduction de l'idée, ainsi détachée de toute réalité, à la conscience et par l'opposition établie entre la conscience et la substance, cette philosophie marquait un retour à l'idéalisme et au subjectivisme.

Transposé, en effet, dans le domaine de l'esprit, au lieu d'être intégré comme chez Hegel dans le réel, le mouvement dialectique ne dérivait plus de la nature même des choses, de l'être considéré comme esprit, mais du sujet pensant, du moi ; l'antithèse, qui avait chez Hegel une valeur positive, en tant qu'exprimant

un aspect du réel, tendait à prendre, de ce fait, un caractère de pure négation, à devenir une fin en soi et à transformer la dialectique, dissociée du réel, en un pur jeu de l'esprit.

Cette doctrine qui affirmait ainsi le pouvoir de l'esprit de modifier à son gré le réel et qui réduisait l'activité politique à une simple critique des institutions et des dogmes, fut adoptée d'emblée par les Jeunes-hégéliens qui, aussi impuissants en fait qu'avides d'action, étaient naturellement portés à exagérer l'importance des idées sur les choses et à croire que, par la puissance seule de la pensée, on peut déterminer une transformation radicale du monde.

Cette philosophie critique devait être rapidement mise à l'épreuve au cours de la lutte de la gauche hégélienne contre Frédéric-Guillaume IV, piétiste et réactionnaire, qui, condamnant l'hégélianisme, favorisé par son père, combattait le libéralisme sous toutes ses formes.

S'enivrant au jeu destructeur de la philosophie critique, les Jeunes-hégéliens, après avoir déclaré la guerre au christianisme, entrèrent en lutte contre l'absolutisme, mais privés, du fait des tendances semi-conservatrices de la bourgeoisie allemande, de l'appui d'une classe révolutionnaire, leur mouvement échoua rapidement et cet échec détermina une scission parmi eux.

Les uns, avec B. Bauer, allaient se replier sur eux-mêmes et évoluer, par une tendance naturelle propre à tous les éléments isolés de leur classe, vers l'individualisme et l'égocentrisme.

Poussant à l'excès la philosophie critique, ils s'amusaient à supprimer, en théorie, l'état de choses présent et faisaient de la critique un jeu vain et stérile qui aboutissait non à la trans-

formation, mais à la destruction de toute réalité.

Isolés de la bourgeoisie et du peuple, impuissants à lier, de ce fait, l'idée, la théorie à l'action politique et sociale et à donner une solution concrète au problème essentiel pour eux, qui était le problème de la liberté, ils concluaient de leur propre impuissance à une opposition irréductible entre la masse et l'esprit. Jugeant le peuple, qui n'avait eu qu'indifférence pour la philosophie critique, incapable d'accéder à la liberté et de la promouvoir, ils tendaient à détacher le développement de la conscience universelle de celui de l'humanité et à la confondre avec la conscience individuelle en la ramenant au moi.

Dégageant toutes les conséquences de cette tendance à l'individualisme et à l'égocentrisme, un membre de ce groupe, Stirner, rejetant toute limitation imposée par la religion, la société ou l'Etat à l'autonomie de l'individu, ne reconnaissait qu'une seule réalité, le moi, qu'un seul principe, le culte du moi et, faisant de l'égoïsme absolu le seul mobile de l'activité humaine, il aboutissait au nihilisme et à l'anarchisme.

3. — Le radicalisme social.

Tandis qu'une partie de la gauche hégélienne, avec B. Bauer et Stirner, évoluait ainsi vers l'individualisme et l'anarchisme nihiliste, une autre partie avec L. Feuerbach, M. Hess, K. Marx et Fr. Engels, suivant une voie diamétralement opposée, allait s'efforcer, au contraire, d'unir plus étroitement la pensée au réel, la théorie à l'action.

Se détournant de la bourgeoisie conservatrice pour se rapprocher de la classe révolu-

tionnaire montante, du prolétariat, ils devaient, et tout d'abord par une critique nouvelle de la philosophie hégélienne, passer du libéralisme au communisme.

Ils étaient guidés dans cette évolution par L. Feuerbach, qui dégageait alors d'une critique parallèle de la religion chrétienne et de la philosophie idéaliste, une doctrine sociale.

L. Feuerbach. Dès 1838, dans une critique de la philosophie de Hegel[1], Feuerbach, renversant le rapport établi par celui-ci entre le concept et l'être, posait en principe que l'idée, loin de déterminer la réalité, est engendrée par celle-ci.

Dans son livre capital, *l'Essence du Christianisme* (1840), il appliquait ce principe à une analyse de la religion chrétienne, conçue non du point de vue dogmatique, philosophique ou historique, mais du point de vue anthropologique.

Il y montrait que la religion est le produit de l'homme, en particulier de l'homme primitif, qui, dans son angoisse devant les dangers qui le menacent constamment, fait appel à une puissance surnaturelle, à un être supérieur à qui il prête le pouvoir d'intervenir en sa faveur de façon miraculeuse.

Cet être supérieur, qui est Dieu, il le crée à son image, en extériorisant, en aliénant en lui les plus hautes qualités de l'espèce humaine.

Il se fait ainsi dans la religion un renversement, une interversion des rapports véritables entre le sujet et l'objet, entre l'homme et Dieu.

---

1. Cf. L. FEUERBACH : « *Zur Kritik der hegelschen Philosophie* », *Annales de Halle*, août-septembre 1838.

Le sujet véritable, l'homme, devient l'attribut de l'être créé par lui, de Dieu et, par contre, Dieu, qui est l'attribut de l'homme qui le crée, devient l'élément créateur, le sujet.

Par cette critique radicale de la religion, Feuerbach transformait complètement le sens et la nature de l'aliénation religieuse. L'aliénation, en effet, n'apparaissait plus comme dans la religion et ainsi qu'elle l'était également chez Hegel et B. Bauer, comme un acte créateur par lequel Dieu, devenu idée absolue ou conscience universelle, crée le monde en extériorisant sa substance qu'il reprend progressivement en lui, mais comme un acte qui dépouille l'homme de son essence, de sa vraie nature et qui le rend étranger à lui-même.

De cette analyse de la religion, Feuerbach dégageait une critique générale de la philosophie idéaliste et, en particulier, de la philosophie hégélienne à qui il reprochait de faire de l'homme et de la nature la création de l'esprit, par une interversion analogue du sujet et de l'attribut.

Dans ses *Thèses provisoires sur la réforme de la philosophie* (1843), il montrait que la philosophie hégélienne transposait, à la manière de la théologie, l'essence de l'homme et de la nature dans l'idée, promue, comme Dieu, au rang de sujet créateur du monde. Mais en réduisant ainsi toute réalité à l'idée, Hegel ne parvenait pas à établir la synthèse véritable de la pensée et de l'être, qu'il prétendait réaliser dans l'idée concrète. Cette synthèse, en effet, s'avérait illusoire, du fait que le développement du réel restait intérieur à l'esprit, qui, dans son activité créatrice, ne pouvait réaliser que des abstractions. Etendant cette critique à B. Bauer, Feuerbach montrait qu'il n'avait fait

qu'aggraver l'idéalisme hégélien, en dissociant l'idée de toute substance pour la réduire à la conscience.

Pour réaliser l'union effective de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la matière, de l'homme et de la nature, il faut, disait Feuerbach, partir non de l'idée, mais de la réalité concrète, sensible, de la nature et de l'homme, intégrer l'esprit dans la matière et non la matière dans l'esprit et faire de l'homme avec sa pensée, mais aussi avec sa sensibilité et ses besoins, l'expression organique de cette synthèse.

A l'idéalisme objectif de Hegel et à l'idéalisme subjectif de B. Bauer, Feuerbach opposait une conception matérialiste du monde, dont l'élément essentiel n'était plus le développement de l'idée ou de la conscience, mais l'intégration de l'homme concret dans la nature et dans la société.

Après la philosophie critique, qui avait fait éclater la contradiction entre le système conservateur de Hegel et sa dialectique révolutionnaire, la critique de Feuerbach allait entraîner la ruine de toute l'idéologie hégélienne. Rejetant, en effet, en même temps que la religion, toute croyance au surnaturel et toute métaphysique, il remplaçait l'idéalisme hégélien par un positivisme matérialiste, qui ramenait tout à l'homme sensible et à la nature concrète.

Il aboutissait ainsi à un humanisme sur lequel il fondait une doctrine sociale, inspirée de sa critique de la religion et dont il exposait les grandes lignes dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843). Le problème fondamental, à ses yeux, était d'affranchir l'homme de la religion, qui le dépouille de sa vraie nature, en l'amenant à aliéner, à extérioriser

en Dieu son essence. En aliénant, en effet, en Dieu ses qualités essentielles, qui sont les qualités de l'être collectif que constitue l'espèce humaine, l'homme non seulement s'appauvrit, mais devient un individu égoïste, isolé de la vie collective, dans laquelle seule il peut trouver la réalisation de son essence. Pour rendre à l'homme son être véritable, qui est l'être collectif et lui permettre de mener une vie conforme à sa vraie nature, il faut, disait Feuerbach, dissiper l'illusion religieuse et réintégrer l'au-delà dans le monde présent, les qualités aliénées en Dieu dans l'humanité. Libéré de l'égoïsme et de l'individualisme, qui s'opposent à la vie collective, l'homme peut alors s'intégrer pleinement dans la société et, substituant à l'amour de Dieu l'amour de l'espèce humaine, prendre comme loi suprême l'amour de l'humanité.

Le grand mérite de Feuerbach, et c'est en cela que réside, du point de vue social, l'importance de sa doctrine, était de donner en Allemagne une première solution, à vrai dire encore idéologique, du problème fondamental de l'intégration de l'homme dans son milieu naturel et social, en dépassant la contradiction inhérente au régime capitaliste, entre un mode de production collectif et un mode d'appropriation individualiste, et d'établir ainsi une première transition entre l'hégélianisme et le socialisme. Cette philosophie constituait, en effet, sous un aspect idéologique, une première critique du système capitaliste et un premier essai d'établir, sur cette critique, une doctrine socialiste.

L'élément fondamental de cette philosophie, la critique de l'aliénation religieuse, faisant obstacle à la vie collective par l'égoïsme et l'in-

dividualisme qu'elle engendre, était en effet, sous une transposition idéologique, une critique de l'aliénation effective de la force de travail de l'ouvrier dans la marchandise, qui se produit en régime capitaliste et de l'individualisme et de l'égoïsme engendré par le mode d'appropriation fondé sur la recherche du profit, ainsi qu'un essai de surmonter l'égoïsme et d'accéder à la vie collective en faisant participer l'homme à la vie de l'espèce.

Le défaut de cette doctrine était de se situer dans l'absolu, en dehors du développement historique et de rester de ce fait encore vague et abstraite. Bien qu'il attachât une importance primordiale à la réalité concrète et sensible et qu'il s'efforçât d'intégrer l'homme dans la nature et dans la société, Feuerbach ne dépassait guère, en fait, l'homme abstrait et le renversement de la doctrine de Hegel se faisait plutôt encore dans le cadre de la philosophie que sur le plan de la réalité économique et sociale.

Sa thèse capitale, l'aliénation de l'essence humaine dans la religion, n'était ni exposée ni expliquée comme un fait sociologique, mais présentée comme un acte en quelque sorte métaphysique de l'homme considéré en soi. Par ailleurs, Feuerbach assimilait la société, dont il n'avait qu'une vague notion, à un être imaginaire, à l'espèce humaine, conçue comme essence de l'humanité et qui devenait, comme l'esprit du monde chez Hegel, une entité métaphysique supérieure aux hommes.

Concevant ainsi l'homme et la société d'un point de vue absolu, il était amené à rejeter, en même temps que l'idéalisme de Hegel, sa conception historique et dialectique du devenir. Situant de ce fait l'activité humaine en dehors

de l'évolution historique, en dehors du développement économique et social et considérant, par un retour au matérialisme mécaniste du XVIIIe siècle, l'action du milieu sur l'homme, mais non celle de l'homme sur son milieu, il faisait de l'homme un être semi-passif subissant l'influence d'une nature idéalisée et transformait la société en un tout indistinct et indifférencié, en une vague solidarité collective où disparaissaient les forces concrètes qui s'opposent les unes aux autres et qu'il ramenait à un antagonisme mal défini entre l'égoïsme et l'altruisme. L'évolution humaine prenait ainsi un caractère et un but essentiellement moraux et sa philosophie sentimentale et contemplative aboutissait à une éthique, à une vague religion du bonheur et de l'amour universels.

Si Feuerbach n'avait pas trouvé la solution du problème de l'intégration effective de l'homme dans la société, il avait du moins montré la voie dans laquelle il fallait s'engager et il ne restait plus qu'à étudier l'homme et la société dans leur réalité concrète et à rattacher la libération de l'homme non à son émancipation religieuse, mais à son émancipation économique et sociale pour arriver à la solution concrète de ce problème.

C'est à cette tâche qu'allaient se consacrer M. Hess d'abord et, après lui, K. Marx et Fr. Engels.

Moses Hess. Comme Feuerbach, K. Marx et Fr. Engels, M. Hess faisait partie du petit groupe de Jeunes-hégéliens qui, se détournant du libéralisme, évoluaient vers le communisme.

Dès 1841, dans son livre sur *la Triarchie*

européenne[1] il soulignait l'impuissance du libéralisme à résoudre le problème essentiel, qui était à ses yeux le problème social. Assignant comme tâche à l'époque présente l'émancipation de l'humanité, il pensait que celle-ci serait réalisée non par des réformes religieuses ou politiques, qui ne peuvent en constituer que des étapes, mais par une révolution sociale, par une transformation radicale de la société[2]. Rejetant la philosophie spéculative à laquelle restait encore attachée la gauche hégélienne, il montrait que cette révolution serait l'œuvre non de la simple critique du réel, impuissante à le transformer en fait, mais de l'action.

La conception communiste à laquelle il aboutissait dans sa critique de la société était encore très vague et, comme tous les utopistes, il posait comme un postulat la réalisation du communisme sans pouvoir montrer comment il était engendré par le développement même du régime capitaliste.

S'inspirant de Feuerbach, il précisait sa conception communiste dans quatre articles écrits en 1843 et 1844 : « La philosophie de l'action », « Le socialisme et le communisme », « La liberté dans son unité et sa totalité », et surtout « L'essence de l'argent »[4] dans lesquels

---

1. M. Hess : *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841.

2. M. Hess : *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841, p. 58-82-90-151-161.

3. M. Hess : *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841, p. 12.

4. Les trois premiers articles ont paru dans les *Vingt et une feuilles de Suisse*, publiées en 1843, le quatrième écrit en 1844 a paru dans les *Annales rhénanes pour la réforme sociale*.

il réalisait une synthèse de la philosophie de Feuerbach et du communisme, par une application de l'idée d'aliénation à la critique du régime capitaliste.

Il y montrait que le phénomène d'aliénation, étudié par Feuerbach dans le domaine religieux et dénoncé par lui comme la source de tous les maux, dont souffrait l'humanité, avait un caractère social et était déterminé par le régime capitaliste.

Dans ce régime fondé sur la propriété privée et la recherche du profit, la grande loi est la loi de la concurrence qui, en opposant les individus entre eux et en les isolant de la collectivité, engendre et généralise l'égoïsme. Du fait de la concurrence et de l'égoïsme, il se produit en régime capitaliste une exploitation de l'homme par l'homme qui oblige les plus faibles à créer des richesses, qui ne leur appartiennent pas, en qui ils aliènent leur propre substance, leur force de travail et qui les asservissent. Ces richesses prennent en effet dans ce régime la forme d'argent, qui est le Dieu réel de la société présente, celui en qui l'homme adore sa propre essence devenue étrangère à lui-même.

Pour supprimer cette aliénation qui avilit et asservit les hommes, il faut abolir la propriété privée et la concurrence et remplacer le régime capitaliste par un régime communiste, qui, seul, permet, par la suppression de l'égoïsme, d'établir entre les hommes des relations humaines et de fonder la société sur l'altruisme et l'amour.

La doctrine de Hess était l'expression d'un socialisme naissant, qui, ne discernant pas encore les origines et les causes des tares sociales qu'il dénonçait et ne concevant pas la

possibilité de les abolir par une révolution sociale, née des contradictions du régime capitaliste et réalisée par le prolétariat, ne savait trouver et apporter d'autre solution au problème social, qu'une conception utopique de la société future.

Comme les premiers systèmes utopiques, cette doctrine ramenait les oppositions nées du régime de la propriété privée à un antagonisme entre les tendances égoïstes et altruistes de l'humanité.

Transposant ainsi les problèmes économiques et sociaux sur un plan moral, elle faisait de la lutte contre l'égoïsme, considéré en soi, l'élément essentiel de la lutte sociale et enlevait, de ce fait, aussi bien au capitalisme qu'au communisme, leur caractère particulier. D'une part, en effet, l'égoïsme devenait la qualité spécifique, l'attribut en quelque sorte métaphysique de la société bourgeoise et, d'autre part, le communisme, transformé en expression des tendances altruistes de l'humanité, devenait une vérité générale indéterminée sans liaison particulière avec le prolétariat.

L'action prenant ainsi un caractère moral, tendait à se distinguer de l'activité sociale, pour se confondre avec la propagande et l'éducation et restait de ce fait posée, comme chez B. Bauer et Feuerbach, sur un plan essentiellement idéologique.

Considérant avec les Jeunes-hégéliens idéalistes que le devenir social avait sa raison profonde dans l'évolution spirituelle et morale, M. Hess inclinait à attribuer une importance primordiale à l'activité de la conscience et à ramener à celle-ci, comme B. Bauer, l'évolution de l'histoire.

Sa doctrine constituait ainsi une sorte de

moyen terme entre le communisme et l'individualisme anarchiste. Prônant à la fois l'égalité et la liberté pour assurer l'autonomie de la conscience, il posait comme fin dernière de la vie humaine l'activité libre, mais au lieu de fonder celle-ci, comme B. Bauer et Stirner, sur l'individualisme et l'égoïsme, il lui donnait pour cadre le communisme.

Malgré ses défauts et ses insuffisances, cette doctrine constituait une transition entre la philosophie de Feuerbach et le socialisme français, qui étaient ses deux sources d'inspiration, et elle ouvrait la voie à K. Marx, qui, partant de données semblables, allait apporter une solution nouvelle au problème de l'action et au problème social.

CHAPITRE V

KARL MARX

Pénétré comme les autres Jeunes-hégéliens de la philosophie de Hegel qui le fait passer, dès sa première année d'études à l'Université de Berlin, d'un idéalisme absolu à un mode de pensée plus réaliste, K. Marx retient de cette philosophie trois notions essentielles :

1. La conception de l'union nécessaire de la pensée et de l'être, qui l'éloigne de prime abord de l'abstraction, du dogmatisme et de l'utopisme qui raisonnent sur des idées isolées du réel et les opposent à celui-ci.

2. La conception du développement dialectique de l'histoire, engendré par les oppositions et les contradictions inhérentes à toute réalité vivante.

3. La notion que la cause efficiente et le but final de ce développement dialectique est la rationalisation de plus en plus grande du réel.

1. — Du libéralisme au communisme.

Participant au mouvement de la gauche hégélienne, il rejette le système conservateur de Hegel et croit tout d'abord, avec l'ensemble des Jeunes-hégéliens, qu'il faut, pour déterminer la marche de l'histoire, éliminer par la critique les éléments irrationnels du réel.

Mais, à la différence des Jeunes-hégéliens, et fidèle en cela à la pensée fondamentale de Hegel, il rejette la conception d'un pouvoir

absolu de l'esprit de transformer à son gré le monde. Dès sa thèse de 1841, il montre l'inanité de cette prétention dans une note sur Plutarque [1], relative aux preuves de l'existence de Dieu, où il reprend la critique faite par Kant de l'argument ontologique, qui conclut d'une pure représentation de l'esprit, de l'idée d'un être à son existence concrète [2]. Il touchait par là au point le plus faible de la philosophie critique fondée, comme toute philosophie idéaliste, sur la notion de possibilité formelle, qui admet l'existence réelle d'un être ou d'une chose, quand cette existence ne va pas à l'encontre des lois de la logique. A cette possibilité purement formelle, il opposait avec Hegel la possibilité réelle qui limite la possibilité aux conditions non seulement logiques, mais effectives, d'existence et il s'efforçait, de ce fait, de lier, à la manière hégélienne, le développement de la pensée à celui de la réalité concrète [3].

Intégrant ainsi complètement la vérité rationnelle dans les faits, il était amené dès cette époque, à dépasser également Hegel en déniant à la philosophie toute valeur intrinsèque en dehors du réel.

Il montrait, en effet, dans cette même thèse, que la philosophie en s'opposant au monde par la critique se transforme nécessairement en volonté, en activité pratique, ce qui implique son intégration dans le monde et, par là même, sa suppression en tant que principe abstrait opposé au monde [4].

---

1. Les citations de Marx et de Engels se réfèrent à la grande édition : *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Mega).
2. *Mega*, 1, p. 80.
3. *Mega*, 1, p. 22-23.
4. *Mega*, 1, p. 64-65.

C'est cette conception fondamentale qui dicte son attitude dans la lutte où il s'engage alors avec les Jeunes-hégéliens, pour le libéralisme d'abord, puis pour le communisme.

Il fait son apprentissage politique comme rédacteur, puis directeur du grand journal libéral *la Gazelle rhénane*.

Plus attiré que les autres Jeunes-hégéliens, du fait même de ses fonctions, par les questions politiques, économiques et sociales, il se détourne très rapidement des problèmes purement philosophiques ou religieux et, imprégné encore de l'idéologie hégélienne qui lui fait considérer l'Etat comme l'agent régulateur de la société, il s'attache à réformer celui-ci par une critique des institutions politiques et juridiques.

Au cours d'une longue et âpre lutte, qui le met en contact immédiat avec la réalité politique, économique et sociale, il se rend progressivement compte que les faits sont plus forts que les idées, qu'ils ne s'inclinent pas au gré de celles-ci et qu'il lui faut, par une revision de la doctrine hégélienne, adapter non pas la réalité à l'idée, mais l'idée à la réalité.

Rompant alors avec B. Bauer et les Jeunes-hégéliens libéraux qui, faute de trouver un appui solide dans la bourgeoisie, transposent au contraire leur activité sur le plan purement spirituel et la réduisent de plus en plus à un jeu de l'esprit, il s'efforce de dégager, de la réalité même, des principes d'action, en établissant une connexion, une interdépendance plus étroite entre les idées et les faits.

Cette tendance est renforcée chez lui par son passage progressif du libéralisme au communisme, qui donne à sa pensée l'appui solide d'intérêts de classe, et son rôle original com-

mence avec l'orientation nouvelle d'une partie de la gauche hégélienne qui, s'inspirant de Feuerbach, se détourne de la bourgeoisie conservatrice pour se faire l'interprète des aspirations de la classe révolutionnaire montante : le prolétariat.

La suppression de la *Gazette rhénane* et l'aggravation de la censure donnaient une acuité particulière aux deux problèmes qui s'étaient posés à Marx au cours de son activité comme rédacteur en chef de ce journal : le problème de l'Etat et le problème social.

D'une part, il devenait évident, devant la réaction triomphante qui supprimait toute liberté, que la critique philosophique et politique était impuissante à transformer à elle seule les institutions présentes et que l'Etat n'avait pas ce caractère rationnel et moral que lui prêtait Hegel ; d'autre part, il apparaissait que la question essentielle n'était pas d'ordre religieux ou politique, mais d'ordre social et qu'elle ne pouvait pas être résolue, comme il avait essayé de le faire dans la *Gazette rhénane*, sur le plan purement juridique.

Il se rendait compte, en effet, que cette question ne tenait pas à une simple interprétation et application du droit, mais qu'elle était essentiellement liée à des conflits d'intérêts entre les différentes classes sociales.

Amené ainsi à reviser sa conception de l'Etat et à étudier les rapports entre celui-ci et la société, il procède à cette revision et à cette étude par une *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, d'où il avait tiré, jusqu'alors, comme la plupart des Jeunes-hégéliens, l'essentiel de ses conceptions juridiques, politiques et sociales, et cette critique l'amène du libéralisme

politique à un radicalisme social voisin du communisme.

2. — *Critique de la philosophie du droit.*

Il est guidé dans ce travail par Feuerbach ; mais tout en s'inspirant des principes de celui-ci, qui, par sa critique de l'idéalisme, lui ouvrait la voie à une conception nouvelle du monde, Marx le dépasse en donnant à son matérialisme mécaniste et à sa théorie contemplative un caractère dynamique et révolutionnaire.

Il montre dans sa *Critique de la Philosophie du droit* qu'elle constitue une application au domaine juridique du principe général de la philosophie de Hegel. Renversant les rapports effectifs entre la réalité et l'idée, Hegel dépouille le réel concret de sa substance propre pour en faire la création, l'attribut de l'idée promue au rang de sujet. Les différents aspects du réel ne sont plus dès lors que les manifestations particulières, que les moments successifs de l'idée, qui inclut ainsi dans son développement toute la réalité. Cette réduction de la réalité concrète à l'idée permet à Hegel de ramener le développement du réel à un enchaînement de concepts, au mouvement dialectique des idées et de l'insérer ainsi dans les cadres de la logique.

Du fait de cette réduction du droit à la logique, Hegel, au lieu de dégager la philosophie du droit de la réalité politique et sociale, la fait dériver de l'idée absolue, de la moralité objective, qui détermine *a priori* l'organisation de la famille, de la société et de l'Etat [1].

Hegel montre, en effet, comment l'idée, après s'être abaissée dans la famille et dans la société

---

1. Cf. *Mega*, p. 414-415 et 418.

à des modes d'existence encore imparfaits, se dégage de ceux-ci pour réaliser pleinement son essence dans l'Etat, qui constitue le terme dernier de la moralité objective.

Critiquant cette conception, Marx montre qu'elle résulte d'une interversion des rapports véritables entre la société et l'Etat. En réalité, ce n'est pas l'Etat qui détermine l'organisation sociale, mais l'organisation sociale qui détermine la forme de l'Etat. Aussi pour arriver à une notion exacte de la nature et du rôle de l'Etat faut-il, par un renversement analogue à celui que Feuerbach a opéré dans le domaine de la religion, faire de la société le sujet et de l'Etat l'attribut [1].

Pour justifier la primauté de l'Etat, Hegel fait de lui l'organisme représentatif de l'intérêt général et l'oppose à la société, sphère des intérêts particuliers. En fait, dit Marx, ce qui atteste le rôle déterminant de la société par rapport à l'Etat, c'est que dans le régime actuel, où la réalité fondamentale est la propriété privée qui constitue la substance de la société présente, l'Etat a pour mission essentielle d'en défendre les intérêts et les droits.

Le système de Hegel en est du reste lui-même la preuve. Malgré le primat qu'il accorde en théorie à l'intérêt général, c'est l'intérêt particulier qui reste en fait chez lui prédominant.

La propriété privée, dont il fait le fondement de l'individualité, constitue en effet chez lui l'essence, non seulement de la société, mais aussi celle de l'Etat, et ce qu'il célèbre sous le nom de moralité, n'est en vérité que la religion, que le dogme de la propriété privée [2].

---

1. Cf. *Mega*, 1^1, p. 405-406.
2. Cf. *Mega*, 1^1, p. 522-523-528.

Son système traduit en fait l'opposition, la contradiction entre l'Etat idéal, qui représente théoriquement l'intérêt général, la vie collective et l'Etat réel, expression de la société où l'homme, poursuivant des intérêts privés, vit d'une vie individuelle, particulière, qui l'oppose aux autres hommes. Par rapport à l'Etat réel, à l'Etat politique, l'Etat idéal n'a qu'une existence théorique, illusoire et apparaît, de ce fait, à l'homme comme quelque chose d'extérieur, d'étranger à lui-même. Il se fait en lui, sur le plan politique et social, une aliénation analogue à celle qui dans la religion sépare l'homme de son essence extériorisée en Dieu. Dans l'Etat idéal, comme en Dieu, l'homme vit d'une vie collective conforme à sa vraie nature, mais seulement de manière illusoire, purement imaginaire.

Pour donner à cette vie collective une existence réelle, il faut non seulement abolir la religion, mais aussi l'organisation sociale présente dont la religion n'est que l'expression idéologique [1].

L'abolition de cette organisation sociale qui amène l'homme, par la recherche du profit et de l'intérêt particulier, à vivre d'une vie égoïste et à transposer son essence vraie, constituée par la vie collective, dans un Etat théorique et illusoire, se fera par l'établissement d'un Etat rationnel fondé sur la vie collective, où l'opposition entre la société et l'Etat sera supprimée, où l'intérêt particulier se confondra avec l'intérêt général et où la vie collective, qui constitue l'essence véritable de l'homme, sera effectivement réalisée [2].

---

1. *Mega*, 1[1], p. 492-501.
2. *Mega*, 1[1], p. 538-544.

Par cette critique, Marx, rejetant le côté métaphysique du système hégélien, se libérait de la philosophie spéculative et, brisant l'armature centrale de ce système, sa conception de l'Etat, qui restait celle du libéralisme, il rompait avec cette doctrine politique, pour évoluer vers un radicalisme social proche du communisme.

Considérant l'homme comme un être social, l'Etat et la société comme l'expression et le produit de l'activité concrète humaine, Marx dépassait Hegel, qui, réduisant essentiellement cette activité à l'activité spirituelle, concevait l'homme, la société et l'Etat, métaphysiquement dans leurs rapports avec l'idée absolue et les dépouillait de leur substance réelle pour en faire le produit d'abstractions [1].

Il dépassait, en même temps que Hegel, Feuerbach qui, considérant dans l'homme moins la qualité sociale que la nature physique, avait posé le problème de l'aliénation sur le plan général et vague de l'essence humaine et n'en avait étudié que l'aspect religieux.

Posant ce problème sur le plan politique et social, Marx recherchait, après Hess, les raisons de cette aliénation dans l'organisation sociale.

Amené à substituer la notion de société à celle plus vague d'espèce et à étudier l'homme en

---

1. *Mega*, 1[1], p. 424. « Hegel conçoit les affaires et l'activité de l'Etat d'une manière abstraite en soi et lui oppose l'individualité particulière, mais il oublie qu'aussi bien l'individualité particulière que les affaires et l'activité de l'Etat constituent des fonctions humaines, il oublie que l'essence de l'homme, en tant qu'individu, n'est pas sa nature physique, considérée en soi, mais sa qualité sociale et que les affaires de l'Etat ne sont pas autre chose que des modes d'existence et d'action des qualités sociales des hommes. »

tant qu'être social, non par une analyse de ses tendances religieuses et morales, mais par une étude critique de la société et de l'Etat, il montrait que l'humanité, pour réintégrer en elle son essence, devait abolir non seulement la religion, mais aussi et surtout l'Etat politique dans lequel cette essence se trouvait aliénée.

Dénonçant, après Hess, le caractère superficiel et borné de la démocratie libérale, démocratie purement formelle, incapable d'abolir cette aliénation, il montrait la nécessité de lui substituer la vraie démocratie, la démocratie sociale.

Cette critique de la *Philosophie du droit*, qui l'amenait, par l'étude des rapports entre la société et l'Etat, à une critique de la société présente et de l'Etat politique, fondés tous deux sur la propriété privée, marquait très exactement le moment où, rejetant le libéralisme, en posant le problème de l'aliénation sur le plan politique et social, il ne trouvait encore qu'une solution théorique assez vague de la question sociale sous la forme de ce qu'il appelait la vraie démocratie.

Les réformes qu'il proposait : abolition de la monarchie, établissement du suffrage universel, ne dépassaient guère le cadre de la démocratie libérale, et sa conception de l'Etat, qu'il ne distinguait pas nettement de la société, restait assez flottante. S'il en rejetait la forme politique présente, il ne le condamnait pas en soi, comme instrument de domination de la classe dirigeante, et il le considérait encore, à la manière hégélienne, comme un organisme rationnel, destiné à réaliser l'essence véritable de l'humanité.

Cependant après avoir fait de la vraie démocratie, où il n'existe plus d'opposition entre les

intérêts particuliers et l'intérêt général, le contenu de l'Etat idéal, Marx allait être amené, par sa critique de la société présente fondée sur la propriété privée et conçue comme négation de la vie collective, à adopter la doctrine communiste comme solution du problème social et à voir dans le communisme la réalisation de l'humanisme.

3. — *Les Annales franco-allemandes.*

Il devait franchir cette étape de la démocratie sociale au communisme dans deux articles de la revue *les Annales franco-allemandes* qu'il fondait à Paris en 1844 : Introduction à la Critique de la *Philosophie du droit* de Hegel » et « La question juive »[1].

Malgré leur différence de contenu ces deux articles sont étroitement apparentés. Ils montrent tous deux les raisons de la transformation de la société bourgeoise en une société communiste, le premier par l'accentuation de la lutte de classes entre le prolétariat et la bourgeoisie, le second par la nécessité de donner à la société un caractère collectif pour supprimer avec le dualisme qui existe entre l'Etat réel et l'Etat idéal l'aliénation de l'essence sociale de l'homme, qui se fait dans ce dernier.

Dans l'« Introduction à la Critique de la *Philosophie du droit* de Hegel », Marx montre pourquoi la critique religieuse doit se transformer en critique sociale et comment celle-ci aboutit nécessairement au communisme. La critique de la religion, achevée par Feuerbach, a

1. Cf. *Mega* 1[1], p. 570-621.

révélé à l'homme sa vraie nature, son essence qu'il aliène en Dieu.

Mais pour lui rendre son essence et lui permettre de mener une vie conforme à sa vraie nature, il ne suffit pas, comme le fait Feuerbach, de dévoiler l'illusion religieuse, il faut changer l'organisation de la vie réelle, l'organisation sociale qui l'engendre. La religion n'est, en effet, que l'expression théorique, le reflet spirituel de la société ; si elle constitue un monde renversé où la réalité devient illusion et l'illusion réalité et si en elle l'essence humaine ne trouve qu'une existence illusoire, qu'une imaginaire réalisation, c'est que la société constitue elle-même un monde à l'envers et qu'en elle l'essence humaine n'a pas de réalité véritable [1].

Pour dissiper l'illusion religieuse et ses promesses d'un bonheur irréel, qui font d'elle l' « opium du peuple », il faut critiquer la société dont elle est l'émanation et qui ne donne à l'homme qu'une satisfaction imaginaire de ses besoins réels.

Après avoir détruit l'illusion de l'au-delà, il faut dévoiler l'aliénation de l'essence humaine dans le monde d'ici-bas, dans la société et dans l'Etat, et transformer ainsi la critique de la religion et de la théologie en une critique du droit et de la politique [2].

Cette critique de la politique qui se fait en Angleterre et en France sur le plan de la réalité concrète économique et sociale, ne peut se faire en Allemagne que par la critique de sa philosophie et, en particulier, par la critique de la philosophie du droit de Hegel. Cela tient à l'état

---

1. Cf. *Mega*, p. 607.
2. Cf. *Mega*, p. 607-608.

arriéré de l'Allemagne, qui fait de son histoire un anachronisme ; mais, en dépit de ce retard sur le plan économique, politique et social, l'Allemagne s'est élevée au niveau des pays les plus avancés par sa philosophie qui anticipe sur l'avenir, et critiquer sa philosophie équivaut de ce fait à critiquer la société moderne [1].

Cette critique, à vrai dire, pose des tâches que seule l'activité pratique, l'action politique et sociale peut résoudre. Si elle ne peut remplacer la force matérielle, la critique devient cependant une force réelle lorsque, s'emparant des masses, elle prend un caractère radical et les porte à abolir un état *social* qui fait de l'homme une créature avilie et asservie [2]. Elle constitue alors un élément essentiel de la révolution sociale, qui nécessite, pour s'accomplir, d'une part une critique radicale de la société présente, et d'autre part une masse populaire qui mette en œuvre cette critique.

En Allemagne, qui réunit en elle toutes les tares sociales anciennes et nouvelles, la révolution ne sera pas, comme en France, progressive et partielle, ce sera une révolution totale réalisée par le prolétariat qui, en se libérant, émancipera la société tout entière [3].

Après avoir montré dans cet article la nécessité d'une révolution sociale, Marx expose dans son autre article sur « La question juive » la nature et le rôle de cette révolution.

Critiquant B. Bauer qui avait subordonné l'émancipation des Juifs à leur émancipation religieuse, Marx, rattachant cette question à la question plus générale de l'émancipation

---

1. Cf. *Mega*, p. 608-613.
2. Cf. *Mega*, 1^1, p. 614-615.
3. Cf. *Mega*, 1^1, p. 617-621.

humaine, montre que celle-ci n'a pas un caractère religieux ou politique, mais social [1]. Reprenant et approfondissant l'étude de l'aliénation de l'essence humaine qu'il avait faite dans sa *Critique de la Philosophie du droit* de Hegel, il établit que l'émancipation religieuse est insuffisante pour supprimer cette aliénation, comme le montre l'existence d'Etats où la religion ne joue plus de rôle politique et où cependant cette aliénation subsiste [2].

L'émancipation juive est en réalité liée à l'émancipation humaine, qui ne peut être réalisée que par la transformation radicale de la société.

Dans le régime actuel, fondé sur la concurrence, l'égoïsme et l'individualisme, il s'établit une opposition entre la société et l'Etat, qui constitue par rapport à elle une sphère idéale, et qui incarne vis-à-vis d'elle, mais de manière purement illusoire, l'essence humaine, la vie collective [3]. De ce fait, l'homme mène une double vie ; dans la société il mène une vie privée d'individu égoïste, qui constitue sa vie réelle, dans l'Etat, il mène une vie conforme à sa vraie nature, mais de façon purement imaginaire.

Pour supprimer ce dualisme, et avec lui l'aliénation de l'essence humaine dans l'Etat, il faut intégrer l'Etat dans la société en donnant à celle-ci un caractère collectif [4].

Dans ces deux articles, Marx faisait encore entrer sa critique dans le cadre et les formules de la philosophie de Feuerbach, mais orientant délibérément sa pensée vers le communisme et

---

1. Cf. *Mega*, 1^1, p. 576-580.
2. Cf. *Mega*, 1^1, p. 581-588.
3. Cf. *Mega*, 1^1, p. 590-598.
4. Cf. *Mega*, 1^1, p. 509-605-606.

se faisant l'interprète du prolétariat révolutionnaire, il dépassait à la fois Hegel, Feuerbach et Hess dans la solution du problème essentiel de l'intégration de l'homme dans son milieu social, par le dépassement du dualisme né de la contradiction entre le mode de production et le mode d'appropriation capitaliste.

Hegel avait résolu ce problème en montrant comment le dépassement de l'individualisme égoïste se faisait dans l'Etat par la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général. Comme il laissait subsister l'organisation sociale capitaliste, sa conception de l'Etat avait nécessairement un caractère utopique et la suppression de la contradiction se faisait sur le plan de la contradiction.

Feuerbach, considérant ce problème du point de vue religieux et sur le plan d'une humanité indifférenciée, avait ramené le dépassement de la contradiction à la réintégration dans l'homme de son essence aliénée en Dieu.

A la différence de Feuerbach, M. Hess considérait que la suppression de l'aliénation, à laquelle il ramenait également le dépassement de la contradiction, devait se faire par l'abolition de la propriété privée et par l'instauration du communisme. Mais comme il conservait la notion d'une humanité indifférenciée, il transposait comme Feuerbach le problème social sur un plan moral et le résolvait, comme lui, par l'altruisme et l'amour universel.

Posant le problème de l'aliénation sur le plan politique et social, avec les différenciations de classe qu'il comporte en régime capitaliste, Marx montrait que la suppression de l'aliénation et avec elle de l'opposition entre la société et l'Etat, de la contradiction entre un mode de vie individualiste et un mode de vie collectif,

ne peut résulter que d'une transformation radicale de la société. Faisant non plus de la dialectique des idées, mais de la lutte de classes l'élément moteur de l'histoire, il considérait que cette transformation serait l'œuvre d'une révolution sociale, engendrée par la lutte de classes et réalisée par le prolétariat.

Transformant ainsi le conflit moral entre l'égoïsme et l'altruisme, auquel Feuerbach et Hess ramenaient les contradictions économiques et sociales et auxquelles ils donnaient comme solution l'amour universel, en un conflit social, Marx conférait au communisme le caractère d'une doctrine d'action, conçue non sur un plan théorique et abstrait, mais sur le plan politique et social.

Posant encore comme but au communisme la réintégration de l'essence humaine, de la vie collective dans l'humanité, il moulait, dans le cadre de la dialectique, le développement social et faisait du prolétariat l'élément antithétique chargé de réaliser le progrès. Celui-ci, comme le voulait le mouvement dialectique, devait résulter de l'opposition des contraires, de l'accentuation de la lutte de classes.

Dans ces articles, sa conception du communisme ne reposait pas encore sur une critique objective de la réalité, le prolétariat qu'il n'analysait pas en lui-même y avait un peu la valeur d'une idée-force mise au service du progrès, et le rôle éminent qu'il accordait encore à l'idée, à la critique en tant que préformation du réel, donnait encore à ces articles un certain caractère dogmatique.

Cependant, en intégrant de plus en plus la philosophie dans l'histoire, il tendait à dégager de la réalité même les raisons de son évolution et il ne lui restait plus qu'à se rendre compte

d'une façon plus précise de ces raisons, pour dénier à la philosophie un rôle déterminant dans le devenir historique et unir, dans une même conception, le matérialisme historique et dialectique et le communisme.

4. — Le socialisme français.

Ce qui guide essentiellement Marx dans cette évolution, c'est son désir profond de passer de la théorie à l'action, de traduire dans les faits les aspirations du prolétariat, et ce n'est pas un pur hasard si cette évolution se réalise en 1844 à Paris, où il trouvait quatre éléments qui allaient lui permettre de dépasser la notion encore vague et abstraite qu'il avait du communisme : un développement économique beaucoup plus avancé qu'en Allemagne et qui faisait déjà apparaître les contradictions internes du régime capitaliste ; un prolétariat industriel nombreux, ayant une nette conscience de classe ; l'expérience d'une grande révolution sociale; la révolution de 1789 achevée et complétée par la révolution de 1830 ; *enfin*, de nombreuses doctrines socialistes et communistes, particulièrement remarquables par leurs critiques du régime économique et social capitaliste.

Ces doctrines constituent avec la philosophie hégélienne et l'économie politique anglaise une des trois sources essentielles du marxisme.

Leur caractère utopique, qui les distingue du marxisme, vient de ce qu'elles se forment à une époque où le capitalisme est en voie de formation et où le prolétariat, encore peu développé, n'entre pas encore en lutte ouverte contre la

bourgeoisie. Ne trouvant pas dans le régime capitaliste les conditions de sa transformation, par l'aggravation de ses contradictions internes, et ne concevant pas, du fait de la faiblesse du prolétariat, la lutte de classe comme un moyen d'émancipation, les doctrinaires socialistes, ne pouvant dégager de la société même, des données présentes de la réalité, la solution des problèmes économiques et sociaux qui se posent à eux, sont nécessairement amenés à transposer ces problèmes sur un plan idéologique et moral pour les résoudre, et à recourir ainsi à une solution utopique pour montrer comment doit s'effectuer la transformation de la société.

Dans leur solution du problème de l'intégration de l'homme dans la société, ils dépassent l'idéologie bourgeoise, qui maintient avec la propriété privée comme fondement de la société la contradiction interne du régime capitaliste, et posent, en principe, la nécessité de l'adaptation d'un mode d'appropriation collectif à un mode de production collectif. Mais ils restent idéologues et utopistes, du fait qu'ils ne conçoivent pas comment la transformation économique et sociale peut naître de la constitution même de la société et opposent à la réalité présente l'idéal qu'elle doit réaliser.

Etablissant ainsi une opposition tranchée entre le présent et le futur, le présent représentant le désordre, l'égoïsme, l'injustice, le futur au contraire l'ordre, l'altruisme, la justice, ils s'efforcent de montrer comment, du fait de sa supériorité morale, leur conception du monde futur doit se réaliser. Ayant une foi profonde dans la valeur et la force de la raison, ils croient que l'essentiel est de convaincre les hommes de l'excellence de leurs projets. De là l'opposition entre la partie critique de leurs

doctrines qui s'attache aux faits et la partie constructive, le plan de rénovation économique et sociale, œuvre d'imagination de caractère utopique.

Ce recours à la raison, comme moyen primordial d'action, fait qu'après avoir dénoncé dans la partie critique de leur œuvre les antagonismes sociaux, ils abandonnent dans la partie constructive de leur système la notion de lutte de classe pour se placer sur le plan d'une humanité indifférenciée.

Comme sur le plan rationnel le bien a le même caractère d'universalité que le vrai, ils s'adressent à l'homme en général, transposent la notion de classes opposées en notions morales antithétiques et remplacent ainsi la conception d'antagonisme de classe par la notion d'un antagonisme entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste.

Les conflits de classes prennent dès lors le caractère de conflits moraux ; ce qui divise l'humanité, ce sont moins des oppositions sociales que des divergences morales. La question sociale tend ainsi à se transformer en une question d'éducation ; aussi au lieu de s'adresser au prolétariat dans leurs projets de réformes, s'adressent-ils au peuple en général et plus particulièrement à la bourgeoisie éclairée, faisant appel à ses sentiments d'humanité et de justice.

Cependant, à mesure que le prolétariat se développe et que les contradictions capitalistes deviennent plus manifestes, les socialistes utopiques prennent de plus en plus nettement la défense des intérêts spécifiques du prolétariat et leurs conceptions se rapprochent progressivement du marxisme qu'ils annoncent et préparent.

Au moment où Marx arrive à Paris, il y a une véritable efflorescence de systèmes socialistes ou communistes, qui s'inspirent tous des critiques que les deux premiers grands utopistes Saint-Simon et Fourier avaient faites du régime capitaliste au début du siècle.

Parmi ces doctrinaires les uns comme V. Considerant, L. Blanc, Vidal, Proudhon, exprimant les aspirations des classes moyennes ; artisans et paysans, de plus en plus prolétarisés, se dressent à la fois contre la grande bourgeoisie et le prolétariat, qui leur paraissent constituer un égal danger pour la petite bourgeoisie.

Tout en critiquant le régime capitaliste, dont ils dénoncent les effets destructeurs dus à la concurrence, ils veulent en maintenir l'essentiel, la propriété privée ; aussi s'ingénient-ils à adapter les formes économiques et sociales présentes aux intérêts de la classe moyenne, en sauvegardant la petite propriété contre les atteintes du grand capital et du prolétariat.

Les autres comme Pecqueur, Cabet, Blanqui, traduisant à des degrés divers les aspirations d'un prolétariat plus nombreux et plus fort qui a déjà une nette conscience de classe, veulent non pas réformer, mais transformer la société.

Pecqueur pense que pour assurer la liberté il faut donner à la propriété un caractère collectif, Cabet supprimant les limitations à la propriété collective admises par Pecqueur arrive à un communisme intégral, Blanqui enfin, reprenant la doctrine de Babeuf, rejette toute collaboration de classe et fait appel à l'action révolutionnaire du prolétariat pour transformer la société.

On trouve chez ces différents doctrinaires à peu près tous les éléments constitutifs du

marxisme, mais comme ils ne conçoivent pas que, du fait de ses contradictions internes qui aggravent les crises et la lutte de classes, le régime capitaliste doit se transformer en régime communiste, ils restent tous nécessairement plus ou moins utopistes et opposent à la société *l'idéal* à réaliser.

S'inspirant de ces doctrines, Marx achève son évolution d'un communisme encore idéologique, marqué par ses articles des *Annales franco-allemandes*, à un communisme fondé sur sa conception naissante du matérialisme historique et dialectique, en adaptant la dialectique hégélienne et l'idée feuerbachienne d'aliénation à une conception, non plus simplement philosophique et politique, mais économique et sociale de l'évolution historique et du communisme.

Il est aidé dans cette évolution par deux articles de F. Engels et de M. Hess, dont l'un a paru et l'autre devait paraître dans les *Annales franco-allemandes*. Dans son article « Essai d'une critique de l'économie politique [1] », Engels montrait que le système capitaliste n'avait pas la valeur absolue et éternelle que lui prêtaient les économistes libéraux et que les catégories économiques répondant à ce système : prix, concurrence, profit, etc., n'avaient qu'une valeur historique, c'est-à-dire relative [2]. Critiquant le régime capitaliste fondé sur la propriété privée et la concurrence, il soulignait qu'il avait pour effet, par la séparation qu'il entraînait entre le capital et le travail, de priver la majorité des producteurs du fruit de leur activité et de les réduire ainsi à la servitude et

1. Cf. *Mega*, II, p. 379-404.
2. Cf. *Mega*, II, 391-396.

à la misère. Par le déséquilibre qu'elle crée entre la production et la consommation, la concurrence engendre d'autre part les crises qui entraînent, avec l'élimination des éléments les plus faibles, la ruine progressive de la classe moyenne, en même temps qu'une concentration sans cesse accrue des richesses, pour ne laisser finalement en présence que les prolétaires et les grands capitalistes [1]. De cet antagonisme social croissant, de cette aggravation constante de la lutte de classes naîtra nécessairement une transformation radicale de la société présente par une révolution sociale qui, abolissant la propriété privée et la concurrence, instaurera un régime communiste et donnera à l'organisation sociale un caractère humain.

Etudiant la formation du communisme moins sur le plan philosophique et politique que sur le plan économique et social, en montrant qu'il était nécessairement engendré par le développement même du régime capitaliste, F. Engels venait préciser la conception encore théorique et abstraite qu'en avait Marx..

Conservant comme élément déterminant de l'instauration du communisme la nécessité de supprimer l'aliénation de l'essence humaine qui se fait en régime capitaliste, Marx devait, d'autre part, s'inspirer, pour résoudre cette question de l'article « Sur l'essence de l'argent », que M. Hess lui avait envoyé pour les *Annales franco-allemandes* [2].

Ne limitant pas, comme Marx, l'analyse du phénomène d'aliénation à une extériorisation

---

1. Cf. *Mega*, II, p. 401-404.
2. Cf. Zlocisti : *Moses Hess, Sozialistiche Aufsätze.* Berlin 1921, p. 158-187. « *Uber das Geldwesen* ».

de l'essence humaine dans l'Etat, Hess montrait le caractère universel et fondamental de ce phénomène dans la vie économique et sociale moderne et fournissait ainsi à Marx l'élément essentiel de liaison entre la philosophie de Feuerbach, les doctrines socialistes françaises et la critique de l'économie politique que venait de faire F. Engels.

5. — *Economie politique et philosophique.*

Adoptant cette notion centrale d'aliénation, mais rejetant la solution utopique et sentimentale de Hess, en s'inspirant à la fois de la conception hégélienne du développement dialectique de l'histoire et de la critique de l'économie politique de Engels, Marx arrive à une conception nouvelle de l'évolution historique et du communisme.

Ce tournant décisif de sa pensée est marqué par son manuscrit *Economie politique et philosophie* (1844) [1], où il montre que l'organisation économique et sociale, c'est-à-dire l'économie politique, donne la clé de tous les problèmes philosophiques, économiques, politiques et sociaux.

Pour résoudre le problème fondamental de l'aliénation, qui constitue, comme Hess venait de le montrer, le phénomène capital de la société présente, Marx s'attaque tout d'abord, par une critique de la philosophie idéaliste, à la solution illusoire et fausse qu'en avait donné Hegel.

Hegel, dit-il, a bien montré dans la *Phéno-*

1. Cf. *Mega*, III, p. 34-172.

ménologie de l'esprit que l'homme et le produit de son travail et que l'évolution de la société, que traduit l'histoire, est le fruit de l'activité humaine [1]. Ce développement s'opère par l'aliénation, par l'extériorisation que l'homme fait de sa substance, de son essence, dans l'objet qu'il crée, qui lui apparaît tout d'abord étranger et qu'il réintègre ensuite en lui en le considérant comme l'expression, comme le produit de son essence.

Mais chez Hegel, et c'est là son défaut capital, le sujet du développement de l'histoire n'est pas l'homme concret, mais l'esprit ; de ce fait, l'activité humaine est conçue, non comme activité matérielle, mais comme activité spirituelle, comme développement de la conscience et de la connaissance et se ramène ainsi au savoir, où le sujet qui sait et l'objet qui est su se confondent [2].

Bien que l'objet se présente dans le savoir comme quelque chose d'extérieur au sujet, il n'a pas de réalité propre en dehors de celui-ci. Il ne constitue, en effet, qu'un autre aspect du sujet, qui est à lui-même son propre objet et l'opposition entre le sujet et l'objet, qui se fait à l'intérieur de la conscience, n'est qu'apparente [3].

Comme, dans le savoir, le sujet s'objective ainsi lui-même dans l'objet, qu'il extériorise en celui-ci sa propre substance, il n'y a pas d'aliénation et de réintégration effectives de l'essence humaine, et la conscience, se retrouvant tout entière dans ce qu'elle extériorise d'elle-même, est nécessairement amenée à con-

---

1. Cf. *Mega*, III, p. 156-157.
2. Cf. *Mega*, III, p. 154-155-156.
3. Cf. *Mega*, III, p. 157-158.

sidérer qu'elle constitue toute la réalité. Aussi est-elle moins choquée par le fait de son aliénation apparente dans un objet, que par l'objet lui-même qui, en tant que tel, constitue sa négation. Dans la réintégration de son essence aliénée, elle vise de ce fait moins à supprimer l'aliénation qui n'existe pas en réalité, que l'objet. C'est ce qui explique l'effort de Hegel pour réduire l'objet, la réalité concrète à l'esprit, en montrant qu'il se confond effectivement avec la conscience dont il n'est que la manifestation, l'extériorisation [1].

Mais cette réduction de la réalité concrète à l'idée rend illusoire la synthèse que Hegel prétend établir entre l'esprit et le réel. L'idée, isolée du monde, reste en effet vide ; rien ne venant l'enrichir, son évolution n'est qu'apparente et elle se retrouve à la fin de son développement ce qu'elle était en puissance ; la réalité concrète, d'autre part, réduite à n'être qu'une extériorisation de l'esprit, devient pure apparence [2].

Pour que la synthèse de l'esprit et de la matière soit effective, pour qu'il y ait véritablement union de l'idée et de la réalité, il faut conserver à celle-ci sa nature propre, sa nature concrète sans la réduire à l'esprit, et faire de l'homme réel, et non pas de l'esprit, le véritable sujet de l'activité humaine.

L'activité humaine n'étant plus conçue comme activité de l'esprit, détaché de la vie réelle, mais comme activité concrète, pratique de l'homme qui extériorise dans les objets qu'il crée l'essentiel de lui-même, sa substance, et qui s'intègre par là dans le monde extérieur, le

---

1. Cf. *Mega*, III, p. 162-164.
2. Cf. *Mega*, III, p. 168-172.

problème de l'union de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet trouve alors sa solution [1].

Le sujet de l'activité humaine, au lieu d'être l'esprit considéré en tant que tel, est la subjectivité des forces humaines, dont l'action a, par son effet concret, un caractère objectif, ce qui établit entre la pensée et le réel, entre le sujet et l'objet, entre l'homme et le monde extérieur, non une identité ou une opposition absolues, mais une interpénétration et une interdépendance constantes.

Après avoir ainsi montré, par une critique de l'idéalisme, le caractère des rapports entre l'idée et le réel, entre l'homme et le monde extérieur, Marx analyse la nature de ces rapports.

L'homme est à son origine un être naturel et par là-même un produit de la nature qui constitue son milieu ; son activité est tout d'abord instinctive, comme celle d'un animal qui cherche à satisfaire ses besoins, en s'appropriant des objets qui existent en dehors et indépendamment de lui-même, Mais l'homme n'est pas simplement un être naturel, c'est un être naturel humain, c'est-à-dire pourvu de raison et qui, au lieu d'accepter, comme l'animal, la nature telle qu'elle se présente à lui, s'efforce à la fois de s'adapter à elle et de l'adapter à lui *pour satisfaire ses besoins* [2].

C'est cette double adaptation, faite d'une action et d'une réaction constantes du milieu sur l'homme et de l'homme sur son milieu, qui détermine le caractère de l'activité humaine que Marx décalque, pour ainsi dire, sur le caractère de l'activité spirituelle chez Hegel.

Comme le savoir, l'activité concrète humaine,

---

1. Cf. *Mega*, III, p. 159-161.
2. Cf. *ib.*, p. 160-162.

le travail, est constituée par une extériorisation, par une aliénation de l'essence du sujet dans l'objet qu'il crée, mais cette aliénation, au lieu de rester limitée, comme dans le savoir, au domaine de l'esprit, a pour effet de produire des objets concrets, extérieurs et étrangers à l'homme.

Après avoir ainsi extériorisé sa propre substance, son essence dans les objets qu'il crée, l'homme, pour ne pas s'épuiser par une déperdition continuelle de sa substance, doit reprendre en lui-même son essence ainsi aliénée. Cette reprise, à la différence de ce qui se passe chez Hegel, doit tendre à supprimer non l'objet en tant que tel, mais l'aliénation, c'est-à-dire le fait que le produit du travail de l'homme lui devient étranger [1].

Le problème de la reprise par l'homme de son essence aliénée dans le travail a un caractère non pas théorique, mais pratique, et se trouve posé par les conditions mêmes de la vie économique et sociale en régime capitaliste.

Dans ce régime, fondé sur la propriété privée, la concurrence et le profit, le travail, au lieu d'être déterminé par la volonté libre des hommes et l'intérêt de la collectivité et d'être l'expression de la vie collective, est régi par les lois de la production capitaliste et caractérisé par le phénomène d'aliénation dont l'aliénation religieuse n'est que le reflet spirituel. Sous l'effet de la concurrence et de la recherche du profit, le travailleur, exclu de la propriété, le prolétaire, obligé de vendre son travail, extériorise, aliène ses forces, son essence, dans les objets qu'il crée, mais qu'il ne peut s'approprier et, se dépouillant ainsi en eux de sa

1. Cf. *ib.*, p. 157.

substance, il s'affaiblit dans la mesure même où il produit. En même temps qu'il s'affaiblit, il renforce, par les richesses qu'il crée et qui s'opposent à lui sous la forme d'argent, le capital qui l'asservit et le soumet aux mêmes lois qui régissent la production des marchandises, le ravalant ainsi au rang d'un instrument de production, d'une machine [1].

Ce régime, qui établit la domination de la matière sur l'homme, transforme les relations personnelles entre les hommes en relations objectives, en rapports de production et d'échange de marchandises et aboutit, par cette chosification des rapports sociaux qu'entraîne la domination de l'argent, à l'exploitation de l'homme par l'homme et au triomphe de l'égoïsme, qui a pour effet d'isoler l'homme de la société et d'abolir la vie collective, qui constitue l'essence même de la vie humaine.

Ce régime inhumain a été justifié par les économistes classiques, qui considèrent comme naturel et nécessaire le mode de production, qui subordonne l'homme à la matière et l'asservit aux objets qu'il produit.

Reprochant aux économistes classiques de ne pas tenir compte dans leurs considérations de l'élément humain, Marx pose en principe avec Feuerbach que l'homme doit réaliser dans la société son essence, qui est l'être collectif, l'humanité considérée dans ses qualités spécifiques [2].

Cela implique la suppression du régime capitaliste, qui constitue par le travail aliéné la négation même de la condition humaine et son

---

1. Cf. *ib.*, p. 82-94, 39 à 43.
2. Cf. *ib.*, p. 88-89.

remplacement par un régime nouveau, qui permettra à l'humanité de réaliser son essence.

Cette suppression ne peut être l'effet d'une évolution nécessaire, purement mécanique de la société, mais doit résulter de la volonté agissante des hommes qui, à la différence des animaux, transforment de façon consciente leurs conditions de vie.

On a tenté de remédier aux tares du régime capitaliste par des réformes partielles portant sur l'organisation du travail et les conditions du salariat, mais ces réformes sont inopérantes, car elles laissent subsister le travail aliéné, source de toutes ces tares [1].

La suppression du travail aliéné doit avoir un caractère radical ; elle se fera par la négation totale de l'ordre présent et par son remplacement par un ordre nouveau qui sera le régime communiste [2].

Par l'abolition du travail aliéné où l'homme reste étranger au produit de son travail, ce régime permettra à l'homme de se retrouver lui-même dans le produit de son travail et de prendre ainsi conscience que le monde est sa création [3]. Cette intégration complète de l'homme dans son milieu naturel et social, réalisée par un mode collectif de production et d'appropriation des richesses, déterminera la suppression de l'opposition entre l'individu et la société, l'homme et la nature, engendrée par le régime du travail aliéné, et amènera ainsi la réconciliation du rationnel et du réel, de l'esprit et de la matière.

Dans ce travail de clarification, que constitue

---

1. Cf. *ib.*, p. 111.
2. Cf. *ib.*, p. 134-135.
3. Cf. *ib.*, p. 111-117.

cette œuvre, Marx se sert des conceptions et de la terminologie de Feuerbach pour se libérer définitivement de l'hégélianisme et il s'inspire de l'interprétation socialiste, que Hess avait donnée de la doctrine de Feuerbach et de la critique de l'économie politique faite par F. Engels, pour préciser sa conception du communisme.

Réalisant la synthèse de la pensée et de l'être, de l'homme et du monde extérieur dans l'action conçue comme activité concrète, pratique, comme travail, il dépasse Feuerbach et Hess et, insérant l'idéal de l'humanisme dans le cadre de la réalité économique et sociale, il recherche dans l'évolution économique les raisons de la transformation sociale.

En dépit de son apparence objective, cette œuvre reste encore profondément imprégnée d'idéalisme, par le but qu'elle assigne à la critique et à l'histoire.

Comme chez Hegel et Feuerbach c'est la conception rationnelle de la vraie destinée humaine, qui lui fait, un peu à la manière des utopistes, déterminer les traits essentiels de la société future, qu'il oppose à la société présente. La fin dernière de l'émancipation humaine est la réalisation de l'humanisme par l'abolition du régime économique et social présent, qui est irrationnel et immoral.

Cette transformation est guidée par la critique, qui reste pour Marx un élément essentiel du progrès. C'est elle, en effet, qui, en agissant comme l'énergie pratique, règle le cours de l'histoire en opposant à la réalité présente irrationnelle, parce que contraire à la destinée humaine, une réalité conforme à la nature véritable de l'homme.

Mais, à la différence de la critique de

B. Bauer, qui constituait une fin en soi, la critique chez Marx reste attachée au réel. Son œuvre n'est pas arbitraire, dictée par le seul désir et la seule volonté des hommes et elle ne peut déterminer l'évolution du monde que si celui-ci présente déjà les conditions et renferme les éléments de sa transformation. Aussi Marx s'attache-t-il à analyser les conditions et les raisons économiques et sociales qui rendent nécessaire la transformation de la société en une société rationnelle et à montrer comment le régime capitaliste, par le travail aliéné qu'il engendre, contient en lui les germes de sa décomposition et de son remplacement par un régime communiste.

Recherchant ainsi les raisons essentielles du devenir de l'histoire, Marx les trouve dans la transformation du régime économique et social et amené à établir, de ce fait, une liaison étroite entre le développement économique et l'évolution sociale, il arrive à une première conception du matérialisme historique et dialectique.

6. — *La Sainte Famille.*

Il précise cette conception dans la *Sainte Famille* (1844), premier ouvrage écrit en collaboration avec F. Engels et qui marque la fin de sa période jeune-hégélienne. Reprenant, sur une base nouvelle, le problème de l'humanisme, le problème de l'émancipation totale de l'homme, il considère, plus qu'il ne l'avait fait dans *Economie politique et philosophie*, que cette émancipation ne peut pas être, comme le pensaient Hegel, B. Bauer, Feuerbach et aussi M. Hess, une émancipation d'ordre spirituel, plus ou moins limitée à la conscience humaine,

mais une émancipation concrète, pratique, d'ordre essentiellement économique et social.

Dans cette phase de son évolution, il s'inspire principalement du matérialisme du XVIII[e] siècle et du socialisme français, dont il étudie alors à fond les conceptions et les doctrines et qui lui montrent l'influence déterminante du milieu sur l'évolution humaine [1].

Reléguant, de ce fait, au second plan les problèmes de l'humanisme et de l'aliénation, qui avaient encore un caractère semi-idéaliste et qui constituaient les thèmes centraux de *Economie politique et philosophie*, il pose, sous l'influence de ces doctrines, le problème du communisme sur le plan économique et social et arrive à une conception nouvelle de l'histoire, qui lui apparaît essentiellement déterminée dans son évolution, par la transformation du mode de production et des rapports sociaux.

Précisant sa pensée par une critique de l'idéalisme spéculatif de B. Bauer, qui constituait une parodie de l'idéalisme hégélien, et démontant avec une aisance souveraine le mécanisme de la philosophie spéculative, il montre, par l'analyse des rapports que la spéculation établit entre le concept et la réalité concrète, la déformation que la philosophie spéculative apporte à celle-ci [2].

Si, dit-il, en prenant comme exemple les fruits, on réduit, à la manière de la philosophie spéculative, les fruits réels, pommes, poires, raisins au concept fruit et que l'on considère que ce concept, existant en dehors d'eux, constitue leur essence, on fait de ce concept la substance des fruits réels et de ceux-ci de sim-

---

1. Cf. *ib.*, *la Sainte Famille*, *Mega*, III. p. 300-312.
2. Cf. *la Sainte Famille*, *Mega*, III, p. 227-231.

ples modes d'existence de ce concept. Ce qu'il y a désormais d'essentiel dans la pomme, dans la poire, ce n'est pas leur être réel, mais l'idée abstraite, le concept, qu'on leur a substitué et qui constitue leur substance.

Après avoir réduit ainsi les fruits réels au concept fruit, la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu concret, doit régresser de cette substance abstraite, de ce concept vers les fruits véritables. Mais s'il est aisé de tirer des différents fruits le concept de fruit, on ne peut, en partant de ce concept, arriver aux fruits réels qu'en renonçant à l'abstraction. C'est ce que fait la philosophie spéculative, mais en apparence seulement. Si, dit-elle, les fruits qui n'existent réellement qu'en tant que substance, apparaissent sous des formes différentes, ce qui est contraire à l'unité de la substance, du concept de fruit, cela tient à ce que le fruit, considéré comme substance, n'est pas un concept mort, mais une réalité vivante, dont les variétés de fruits ne sont que les expressions différentes. Les fruits réels, pommes, poires, ne sont que les degrés différents du concept fruit qui constitue la totalité des fruits.

Après avoir ainsi réduit les objets à un concept, la spéculation philosophique les recrée en faisant d'eux les expressions de ce concept, réalisant de ce fait un miracle, puisqu'elle tire d'un terme irréel et abstrait, des objets concrets. Ceux-ci ne le sont, du reste, qu'en apparence, leur qualité essentielle, en effet, n'est pas leur qualité naturelle et leur seul intérêt est de représenter le concept, dont ils ne sont que des modes d'être.

A cet *idéalisme* qui substitue au monde réel un monde purement imaginaire, Marx oppose

une conception nouvelle du monde qui, mettant au premier plan la réalité économique et sociale, explique par elle la formation et le développement des idées.

Opposant à chacune des thèses de B. Bauer la thèse contraire du matérialisme historique et dialectique, Marx montre que sa conception erronée de l'histoire et la fausseté des jugements qu'il porte, en particulier sur Proudhon et sur le socialisme français, tiennent à son idéalisme spéculatif.

B. Bauer avait reproché à Proudhon d'être un utopiste et de partir d'une idée absolue, de l'idée de justice, pour condamner, au nom de cette idée, la société présente.

Loin d'être un utopiste, lui répond Marx, Proudhon a dégagé tout son système de la critique de la propriété privée, principe fondamental du régime actuel.

Il a montré que la propriété privée est la source de tous les maux sociaux et a bien posé le problème social, en le considérant comme un problème pratique et non comme un problème intellectuel, car la société ne se transforme pas par la seule vertu du raisonnement.

Son défaut est de ne pas avoir poussé jusqu'au bout la critique de la propriété privée et d'avoir cru à l'éternité des catégories économiques : valeur, salaire, prix, argent, au lieu de montrer, comme F. Engels, qu'elles ne sont que des formes différentes de la propriété privée.

Comme il attribue les maux sociaux, non pas à la nature même de la propriété privée, mais à certains de ses caractères, il n'a pas cherché en dehors d'elle la solution du problème social. Il se propose bien de supprimer un état de choses qui oblige l'homme à vendre son tra-

vail et fait de celui-ci, un travail aliéné, mais comme il soutient la nécessité de maintenir une certaine forme de propriété privée, la suppression de l'aliénation se fait dans le cadre même de l'aliénation, non par la suppression totale de la propriété privée, qui l'engendre, mais par la création d'une forme atténuée de cette propriété, qui est la possession.

Cette position réformiste explique son impuissance à montrer comment le développement politique et social est déterminé par l'opposition entre la richesse et la pauvreté, entre la bourgeoisie et le prolétariat. Ne visant pas à transformer radicalement la société, il ne considère dans la misère engendrée par le régime de la propriété privée, que la pauvreté sans voir en elle l'élément révolutionnaire, destiné à transformer ce régime. La richesse et la misère constituent en fait deux aspects différents d'une même réalité : la richesse est le côté positif de la propriété privée et tend à la maintenir, tandis que la misère en est le côté négatif et tend à la supprimer.

En créant la classe des prolétaires, la propriété privée se détruit sans le vouloir, car le prolétariat a pour mission d'exécuter la sentence qu'elle porte contre elle-même en engendrant la misère [1].

C'est de ce même point de vue que Marx réfute la critique que B. Bauer avait faite du matérialisme du XVIII[e] siècle dans lequel il ne voyait qu'un aspect du rationalisme et sa critique du socialisme, qu'il condamnait de façon dogmatique, en le considérant comme l'expression des tendances de la « masse » toujours opposées à celles de l'esprit, au lieu de cher-

1. Cf. *la Sainte Famille*, *Mega*, III, p. 193-225.

cher à en comprendre l'origine et la nécessité historiques.

Rattachant dans cette réfutation la formation du socialisme à celle du matérialisme, Marx montrait que le matérialisme du XVIIIe siècle présentait deux tendances, une tendance mécaniste, tirant son origine de la physique de Descartes, qui, considérant la matière comme l'unique substance, aboutissait à une conception mécaniste du monde et une tendance sociale, issue de Locke, qui, affirmant l'identité des lois régissant la nature et l'homme et l'origine matérielle des sensations et des idées, résultat de l'expérience et de l'habitude, soulignait l'importance de l'éducation et du milieu dans l'évolution humaine. S'inspirant de ces conceptions, les premiers doctrinaires socialistes et communistes posaient en principe que s'il est vrai que l'homme se modèle d'après le monde extérieur, et qu'il dépend de son milieu, il faut transformer ce monde et organiser ce milieu de manière à l'humaniser, c'est-à-dire à l'adapter au développement des plus hautes qualités des hommes[1].

Après avoir ainsi liquidé l'idéalisme spéculatif de B. Bauer, en lui opposant une conception nouvelle de l'histoire, qui lui faisait rechercher dans l'évolution économique la solution des questions philosophiques, politiques et sociales, Marx, s'inspirant de cette même conception, allait rompre avec Feuerbach et Hess qui lui avaient permis de passer de l'idéalisme au matérialisme et du libéralisme au communisme, mais qui, ne pouvant expliquer l'évolution historique, aboutissaient à des conceptions utopiques.

1. Cf. *ib.*, p. 300-310.

7. — *Les Thèses sur Feuerbach* [1].

C'est cette deuxième rupture que devaient consacrer les *Thèses sur Feuerbach* (1845).

La *Sainte Famille* avait permis à Marx d'exposer, sous une forme à vrai dire un peu décousue, le résultat de l'évolution de sa pensée pendant son séjour à Paris, qui avait été pour lui une période particulièrement féconde.

Il lui fallait maintenant préciser, ordonner et grouper ses conceptions nouvelles. C'est ce qu'il fit, en formules saisissantes et claires, dans ses onze thèses sur Feuerbach, où il établit, par une critique parallèle de l'idéalisme et du matérialisme mécaniste, les traits généraux du matérialisme historique et dialectique.

Sa double critique de l'idéalisme et du matérialisme mécaniste s'inspire de la notion de l'action, conçue comme activité pratique, comme travail, qu'il venait de dégager d'une première critique de l'idéalisme.

Les défauts essentiels de l'idéalisme et du matérialisme mécaniste dérivent de la méconnaissance de la nature et du rôle révolutionnaire de l'action, méconnaissance qui les rend également incapables d'expliquer l'évolution du monde et qui les amène, de ce fait, à des conceptions utopiques.

A la différence de l'idéalisme, qui réduit la réalité concrète à l'idée, le matérialisme mécaniste distingue bien l'objet sensible de la pensée, mais comme il considère le monde extérieur comme un objet de perception, mais non

---

1. Cf. *Mega*, V, p. 533-535.
Cf. ENGELS : *Ludwig Feuerbach*..., p. 51 et suivantes.

d'action, il garde vis-à-vis de celui-ci une attitude contemplative et passive et ne conçoit pas que l'évolution du monde est le produit de l'activité humaine qui intègre l'homme dans le milieu qu'il transforme.

L'idéalisme présente le défaut opposé. Contrairement au matérialisme mécaniste, il souligne le rôle éminent de l'activité humaine, qui constitue la réalité essentielle. Mais comme il supprime le réel concret en tant que tel, en le ramenant à l'esprit, il réduit l'activité de l'homme à l'activité spirituelle et donne ainsi à la vie humaine, dépouillée de son élément concret, un caractère illusoire. (Thèse 1.)

Pour réaliser l'unité de la pensée et du réel, de l'homme et du monde extérieur, il faut d'une part, conserver au monde extérieur sa réalité propre et, d'autre part, le considérer comme le produit de l'activité concrète, pratique de l'homme. C'est ce que fait le matérialisme historique et dialectique qui, fondé sur cette notion de l'action conçue comme activité pratique, est seul capable d'expliquer l'intégration de l'homme dans le monde et le devenir de l'histoire.

Ce matérialisme se heurte, comme tout matérialisme, à l'objection fondamentale de l'idéalisme, qui affirme qu'on ne peut pas prouver qu'à la représentation que nous avons des choses, correspondent des objets réels, distincts de nous et qui nie ainsi la réalité objective du monde extérieur. A cette objection de l'idéalisme concernant l'impossibilité, pour l'homme, d'accéder à la réalité concrète et à la vérité objective, Marx répond que l'homme ne connaît le monde que comme objet de son expérience et que, de ce fait, la question de la réalité du monde extérieur n'est pas, comme le soutien-

nent les idéalistes, une question théorique, mais une question pratique. Ce n'est pas, en effet, la pensée, considérée en soi, de façon abstraite, mais l'activité pratique, qui seule peut prouver la réalité et la vérité de la connaissance, en en montrant l'efficience. Chercher en dehors de la connaissance que donne l'activité pratique une existence transcendantale, c'est rechercher une chose qui n'existe pas ou qui du moins n'a pas de réalité pour nous. (Thèse 2.)

. L'activité pratique, qui est ainsi le fondement de la certitude que nous avons de la réalité objective du monde extérieur, est aussi l'élément, l'instrument révolutionnaire, qui permet à l'homme de transformer le monde.

C'est cette méconnaissance du caractère et du rôle de l'action, qui amène Feuerbach à poser le problème religieux et le problème social sur un plan idéologique et qui explique son impuissance à les résoudre.

A la religion et à l'idéalisme, Feuerbach reproche de ne pas tenir compte de la nature concrète, sensible de l'homme et il montre la nécessité pour celui-ci de rester sans cesse en contact avec la réalité concrète, qui seule lui donne conscience de sa vraie nature. Mais comme il conçoit, avec le matérialisme mécaniste, cette prise de contact avec le monde extérieur sous la forme de perception, de contemplation et non sous la forme d'activité pratique, concrète, il lui enlève toute efficience. (Thèse 5.)

De là, dérive l'insuffisance de sa critique de la religion et de la société. Dans son analyse de la religion, il ramène bien l'être religieux à l'être humain, l'essence de la religion à l'essence humaine, mais, incapable de pénétrer la réalité sociale de celle-ci, il la conçoit de manière abstraite, en soi, en dehors de la

société et de l'histoire et réduit l'humanité au vague concept d'espèce, c'est-à-dire à une totalité d'individus indifférenciés que relient entre eux des liens naturels, alors qu'elle est en fait constituée par l'ensemble des rapports sociaux. (Thèse 6.)

Ayant ainsi de l'individu et de la société une conception abstraite, Feuerbach pose le problème de l'aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un monde imaginaire et un monde réel sur un plan également abstrait et donne de ce dédoublement une explication psychologique, au lieu d'en rechercher les raisons sociales. Comme il ne voit pas que l'illusion religieuse n'est que la transposition idéologique du déchirement profond de la société présente, il estime qu'il suffit, pour la dissiper, d'en montrer le fondement humain alors qu'il faut en réalité détruire les contradictions sociales, qui lui donnent naissance, ce qui ne peut être que l'œuvre de l'action révolutionnaire. (Thèse 4.)

Posant le problème religieux sur le plan psychologique, Feuerbach a essentiellement recours à l'éducation pour dissiper l'illusion religieuse et transformer la société. Il est ainsi amené à diviser la société en deux classes opposées, celle des éducateurs, chargés de réformer les hommes et la foule des ignorants, la masse passive dont ils doivent faire l'éducation. Cette conception réactionnaire, qui justifie l'existence d'une classe dominante, ne tient pas compte du fait que l'éducateur doit lui-même être élevé par son milieu et que le milieu est sans cesse transformé par l'activité humaine. (Thèse 3.)

Le phénomène religieux est en réalité un phénomène social et l'individu abstrait, auquel Feuerbach ramène l'homme, est lui-même le

produit d'une forme déterminée de la société. (Thèse 7.)

Pour résoudre le problème religieux, comme, du reste, tous les problèmes qui se posent à l'homme, il faut se placer sur le plan social, analyser les rapports sociaux qui s'établissent entre les hommes et leurs conditions de vie réelles. On comprend alors les idéologies qui traduisent sur le plan spirituel ces conditions et ces rapports, et l'on voit s'éclairer les mystères de la religion. (Thèse 8.)

C'est parce qu'il considère les rapports de l'homme avec le monde extérieur sous la forme de perception et non sous la forme d'activité pratique, que Feuerbach et avec lui le matérialisme mécaniste ne s'élèvent pas au-dessus de la notion de l'homme conçu comme un individu isolé et ne peut, de ce fait, expliquer l'intégration de l'homme dans le monde et son action sur lui. (Thèse 9.)

Cette conception individualiste de l'homme, qui est celle du matérialisme mécaniste, est propre à la société bourgeoise, dont ce matérialisme est le reflet. Dépassant ce point de vue individualiste, le matérialisme historique et dialectique, reflétant un type nouveau de société où se réalise la vraie nature de l'homme, montre comment celui-ci humanise la nature en l'adaptant à ses besoins et donne à la société un caractère humain. (Thèse 10.)

Par là ce matérialisme dépasse non seulement le matérialisme mécaniste mais d'une manière générale toute philosophie.

La philosophie, en effet, s'attachant essentiellement à comprendre le monde, considère que le lien primordial entre l'homme et la réalité concrète est constitué par la pensée ; réduisant aussi le monde aux attitudes diverses que la

conscience, que la pensée peuvent prendre vis-à-vis de lui, elle se borne à donner du monde des interprétations différentes. Rejetant ce point de vue contemplatif, le matérialisme historique et dialectique, mettant au premier plan l'action, qui seule permet l'intégration effective de l'homme dans le monde extérieur, considère que c'est l'activité pratique et non la pensée abstraite qui sert de lien véritable entre l'homme et la réalité concrète ; de ce fait, l'activité de l'homme ne doit pas être une activité purement spirituelle et se limiter à la connaissance, elle doit essentiellement tendre à lier la connaissance à l'action pour transformer le monde.

Les philosophes se sont contentés jusqu'ici de donner du monde des interprétations différentes, ce qui importe en réalité c'est de le transformer. (Thèse 11.)

Dans ces thèses, Marx clarifiait et condensait les éléments fondamentaux de sa conception nouvelle du matérialisme qui devait lui permettre d'arriver à une notion également nouvelle du communisme, d'un communisme fondé non sur une vision idéale de la société future, mais sur l'analyse du développement historique et dialectique de l'organisation économique et sociale.

Etudiant l'homme concret conçu non dans ses rapports avec une idée métaphysique comme chez Hegel ou B. Bauer ou avec un vague concept d'humanité comme chez Feuerbach et chez Hess, mais dans ses relations économiques et sociales, il posait au centre de ses conceptions la notion d'action, conçue comme activité concrète, pratique, comme travail.

Associant à cette notion de travail considéré à

la fois comme lien entre l'homme et le monde extérieur et comme moyen de transformer celui-ci, l'idée de suppression du travail aliéné propre au régime capitaliste, K. Marx réussit à unir dans une même conception le matérialisme historique et dialectique et le communisme et à dépasser, en même temps que l'idéalisme et le matérialisme mécaniste, le socialisme utopique, également incapables d'expliquer l'intégration de l'homme dans le monde et le devenir de l'histoire.

Posant ainsi comme réalité essentielle l'action qui n'était ni ramenée à l'action spirituelle, ni soumise à un déterminisme fataliste, ni posée sur le plan de l'opposition entre l'idéal et la réalité, mais considérée comme activité pratique réalisant en même temps que l'union du sujet et de l'objet l'intégration effective de l'homme dans le monde extérieur et considérant comme but de cette action la transformation du monde, il restait à Marx à étudier les raisons et le mode de cette transformation.

C'est ce qu'il devait faire dans le deuxième grand ouvrage écrit en collaboration avec Fr. Engels : *L'Idéologie allemande*[1].

8. — *L'Idéologie allemande.*

Recherchant les raisons et les fins essentielles de l'activité, humaine, Marx les trouve dans l'organisation et la production de la vie matérielle et arrive ainsi à une conception non plus idéaliste, mais matérialiste de l'histoire.

Critiquant la conception idéaliste de l'histoire, qui ramène l'évolution historique au développe-

---

1. Cf. *Mega*, V. *Die deutsche Idéologie*, p. 3-528.

ment des idées, conception propre aux philosophes, qui s'imaginent pouvoir transformer le monde par la vertu seule de la pensée, Marx reproche aux historiens idéologues d'avoir sinon complètement négligé, du moins considéré comme secondaire, l'étude de la vie matérielle, en particulier l'étude du régime de production, qui constitue la base réelle de l'histoire. Séparant ainsi l'histoire de son fondement économique et social, ils l'ont réduite à une succession d'idées politiques ou religieuses, dont ils ont fait les causes efficientes de l'évolution historique, alors qu'elles ne constituent que les formes idéologiques que prennent, dans la conscience des hommes, les mobiles réels de leurs actions [1].

Pour arriver à une conception juste de l'histoire il faut, contrairement aux historiens idéologiques, partir non d'une humanité imaginaire, réduite à des abstractions, mais des hommes considérés dans leur activité économique et sociale et s'attacher à étudier l'évolution des forces de production, qui détermine celle de la société [2].

Partant ainsi de la production de la vie matérielle comme fondement de l'histoire, on est amené à considérer que le développement de la réalité spirituelle est déterminé par celui de la réalité matérielle au lieu de réduire l'évolution de celle-ci au mouvement des idées. On aboutit alors à cette conclusion que l'essentiel de la critique doit porter contre la réalité matérielle et non contre la réalité spirituelle et que celle-ci ne peut être transformée effectivement que par une modification profonde de la réalité maté-

---

1. Cf. *ib.*, p. 27-29.
2. Cf. *ib.*, p. 17-19.

rielle, de l'organisation économique et sociale qui l'engendre [1].

Après avoir posé le principe fondamental de sa conception matérialiste de l'histoire, Marx trace à grands traits l'évolution économique et sociale de l'humanité.

A la différence de l'animal, qui subit l'influence du milieu sans le modifier, l'homme transforme sans cesse le milieu où il vit, pour l'adapter à ses besoins. De ce fait, le milieu de l'homme n'est pas simplement constitué, comme pour l'animal, par son milieu naturel, mais aussi et surtout par son milieu social [2].

C'est ainsi que chaque génération est déterminée par le mode de production transmis par la génération antérieure, et qu'elle modifie selon ses besoins, avant de le transmettre à la génération suivante [3].

Il y a ainsi action et réaction constantes du milieu naturel et social sur l'homme et de l'homme sur son milieu, l'un déterminant l'autre, en même temps qu'il est déterminé par lui. C'est ce que Marx exprime en disant « Le milieu créé l'homme tout autant que l'homme le crée [4]. »

C'est cette adaptation progressive du milieu à l'homme qui constitue l'histoire de l'humanité. Chaque degré de l'histoire est marqué par un degré nouveau des forces de production et des rapports sociaux engendrés par celles-ci. A des forces de production déterminées correspondent en effet des rapports sociaux particuliers, une organisation sociale déterminée, nécessitée par

---

1. Cf. *ib.*, p. 27-28.
2. Cf. *ib.*, p. 10-11.
3. Cf. *ib.*, p. 34.
4. Cf. *ib.*, p. 28.

la mise en œuvre de ces forces et adaptée à celles-ci, et tout changement profond des forces de production entraîne une modification des rapports sociaux.

L'évolution historique s'opère de façon dialectique par l'opposition, par la contradiction qui s'établit entre les forces de production et l'organisation sociale, qui n'évoluent pas au même rythme.

Alors que les forces de production se développent sans cesse, l'organisation sociale tend à se stabiliser et, adaptée à d'anciennes forces de production, elle devient une entrave pour les forces nouvelles de production qui se créent.

Elle doit être alors détruite et remplacée par une autre organisation sociale, par d'autres rapports sociaux, adaptés aux forces nouvelles de production. C'est cette adaptation de l'organisation sociale à des forces nouvelles de production qui constitue une révolution [1].

La Révolution de 1789 n'a pas été autre chose que la destruction de la société féodale et son remplacement par la société bourgeoise, adaptée au mode de production capitaliste.

Le développement dialectique parallèle des forces de production et des rapports sociaux ne se fait pas d'une manière uniforme, mais varie selon les pays et les différentes branches d'activité ; il n'y a pas non plus passage automatique et mécanique d'un degré à l'autre, ce qui explique les survivances de modes de production désuets que l'on peut constater à une époque déterminée (moulins à vent subsistant à côté de moulins à vapeur).

Le conflit entre les forces de production et les rapports sociaux a généralement un caractère

---

1. Cf. *ib.*, p. 61-63.

social, et se traduit par des luttes de classes, mais il peut prendre aussi un caractère politique ou religieux, ce qui fausse alors le jugement porté sur lui.

A chaque degré du développement des forces de production correspond une forme nouvelle de la division du travail, qui détermine, avec la spécialisation de l'activité humaine, la séparation entre l'industrie, le commerce et l'agriculture et à chaque degré nouveau de la division du travail correspond une forme différente de la propriété [1].

Les principales formes de la division du travail et de la propriété qui se sont succédé au cours de l'histoire, dont elles marquent les grands degrés de développement, sont :

a) La propriété collective de la tribu, qui répond à un degré peu élevé de la production, limitée à la pêche, à la chasse et à l'élevage [2].

b) La propriété communale, où naît la propriété privée, qui reste cependant subordonnée à la propriété collective. Avec elle apparaît la division fondamentale du travail entre l'agriculture et l'industrie, la séparation entre la campagne et la ville. La formation de la ville amène, par la concentration de la population ouvrière et des instruments de travail, la séparation entre le capital et le travail [3].

c) La propriété féodale fondée sur l'organisation de la production agricole et l'exploitation des serfs attachés à la terre.

L'industrie y revêt une forme artisanale et corporative qui, limitant le capital à la propriété du logement, des outils ou de la clientèle (capi-

1. Cf. *ib.*, p. 11.
2. Cf. *ib.*, p. 11-12.
3. Cf. *ib.*, p. 12-13.

tal constant) ne favorise pas la division du travail [1].

d) Le degré suivant de la division du travail est marqué par l'extension des échanges, qui entraîne une séparation entre la production et la circulation des richesses, entre l'industrie et le commerce, et la création d'une classe spéciale de marchands. La séparation entre la ville et la campagne prend alors la forme de séparation entre la propriété mobilière (capital) et la propriété foncière [2].

La concentration des capitaux et de la population ouvrière permet la création des manufactures et le développement du commerce bancaire, qui se fait parallèlement à celui des manufactures, favorise, par l'augmentation du volume du capital mobilier, la formation de la grande industrie, caractérisée par l'utilisation de forces motrices nouvelles, l'emploi intensif des machines et l'accroissement de la division du travail par la spécialisation [3].

Le développement de la grande industrie et du commerce amène, avec une concentration croissante des capitaux, une séparation de plus en plus grande entre la production et la propriété, entre le capital et le travail et avec elle une opposition sans cesse accrue entre la bourgeoisie et le prolétariat [4].

La séparation entre le capital et le travail, privant la masse des travailleurs, les prolétaires, de la possession des instruments de production les contraint à vendre leur force de travail, et à aliéner celle-ci dans les marchandises qu'ils

---

1. Cf. *ib.*, p. 13-41.
2. Cf. *ib.*, p. 41-42.
3. Cf. *ib.*, p. 44-45.
4. Cf. *ib.*, p. 47-50.

produisent et qui les asservissent en prenant la forme d'argent, de capital.

Dans ce régime de travail aliéné, qui caractérise le régime capitaliste, le producteur, séparé du fruit de son travail, n'a de valeur que dans la mesure où il constitue lui-même, par sa force de travail, une marchandise et ce n'est qu'en tant que représentant une valeur marchande, qu'il participe à la vie sociale.

Cette transformation des rapports personnels entre les hommes en relations entre objets, en échange de marchandises, cette chosification des rapports sociaux, rompant les liens de solidarité entre les hommes, donne à la vie collective un caractère illusoire. Celle-ci est incarnée dans l'Etat, qui représente, mais en apparence seulement, l'intérêt général et qui n'est, en réalité, que l'organisme politique de domination de classe, nécessaire à la bourgeoisie, pour garantir la propriété privée et sauvegarder ses intérêts de classe [1].

Cela apparaît nettement dans le droit et la législation qui, malgré leur prétention de représenter l'intérêt général, défendent toujours en fait les intérêts de la classe dirigeante et évoluent avec celle-ci.

Pour défendre la permanence de ses conditions d'existence, la classe dirigeante est amenée à donner à sa volonté particulière le caractère de volonté générale, de volonté d'Etat, de loi, dont l'apparente neutralité ne sert qu'à masquer la défense des intérêts particuliers de cette classe.

Cette apparente neutralisation des divergences d'intérêts de classe dans l'Etat explique la transformation, à l'intérieur de celui-ci, des

---

1. Cf. *ib.*, p. 52.

luttes sociales en luttes politiques, qui se manifestent sous la forme de conflits entre l'aristocratie et la démocratie, entre la monarchie et la république, conflits qui ne sont que les formes illusoires des luttes sociales, des luttes de classe. Cette lutte des intérêts privés, sous une forme politique, à l'intérieur de l'Etat, nécessite un règlement par l'Etat lui-même qui est censé représenter l'intérêt général, au-dessus des intérêts particuliers, et qui apparaît de ce fait aux individus, non comme l'expression de leur force propre, mais comme une puissance étrangère et supérieure à eux [1].

Pour justifier le régime capitaliste, dont elle bénéficie, la bourgeoisie a recours, en dehors de l'Etat incarnant en théorie l'intérêt général, mais défendant, en fait, ses intérêts particuliers, à l'économie politique qui, considérant ce régime comme résultant de la nature même des choses, lui confère un caractère nécessaire et par là-même rationnel.

Critiquant cette justification du régime capitaliste par l'économie politique, Marx montre qu'elle se fonde sur la chosification des rapports sociaux, ramenés à des rapports entre marchandises, chosification qui répond à une forme historique déterminée de la production.

Dès que l'apparente objectivité des relations sociales est dévoilée, dès qu'est décelé leur caractère véritable, elles apparaissent, sous leur forme de travail aliéné, comme la négation même de l'humanité.

L'abolition de ce régime inhumain ne peut se faire que dialectiquement par la négation de l'ordre présent et par son dépassement dans un ordre nouveau, négation et dépassement étant

---

1. Cf. *ib.*, p. 23-24 ; 271-272.

considérés comme les deux aspects d'un même processus historique.

Cette transformation de la société qui nécessite, en même temps qu'un certain degré de développement matériel et spirituel, une classe organisée et consciente du but à réaliser [1], sera l'œuvre du prolétariat, dont le rôle historique est non seulement de s'affranchir de ses chaînes, comme le faisaient avant lui les classes opprimées, mais de libérer l'humanité tout entière. N'ayant pas en effet d'intérêt spécifique de classe à défendre au détriment d'une autre classe, le prolétariat, en se libérant de ses conditions particulières d'existence, caractérisées par le travail aliéné, affranchira toute la société [2].

La révolution prolétarienne sera l'expression dernière de la lutte de classes, née de la division du travail et des antagonismes d'intérêts et qui a constitué l'élément moteur de l'évolution historique.

Après avoir opposé dans le monde antique les hommes libres et les esclaves et au moyen âge les nobles et les serfs, cette lutte, qui dresse dans le monde moderne la bourgeoisie contre le prolétariat, s'aggrave dans la mesure où s'accroît la scission entre le capital et le travail, entre la classe bourgeoise propriétaire des instruments de production et le prolétariat qui, subissant toutes les charges du régime capitaliste sans bénéficier de ses avantages, est porté à le détruire.

Pour mener à bien son action révolutionnaire, le prolétariat doit se libérer des fausses conceptions, par lesquelles la bourgeoisie voile ses intérêts particuliers, ses intérêts de classe sous

---

1. Cf. *ib.*, p. 36.
2. Cf. *ib.*, p. 57-60.

le masque de l'intérêt général, en accédant pleinement à sa conscience de classe, qui trouve son expression dans le communisme.

Le communisme, qui vise à transformer l'ensemble de l'organisation économique et sociale, n'est pas une utopie, mais, comme le régime capitaliste, le résultat nécessaire du développement historique.

Comme le régime capitaliste, qui a servi jusqu'ici de cadre à l'histoire, en insérant les activités des individus dans un degré déterminé du développement des forces de production, le communisme a un caractère universel et dépasse comme le régime capitaliste les limites des nations et des Etats [1].

A la différence des révolutions antérieures, qui se bornaient à transformer le mode de distribution du travail, la révolution prolétarienne aura un caractère radical, car elle changera le mode même du travail, par la suppression de la propriété privée et de la division de la société en classes. Par l'abolition du travail aliéné et la transformation des rapports sociaux chosifiés en rapports personnels et humains, le communisme permettra à l'homme de diriger rationnellement la production au lieu d'être asservi par elle et, par l'intégration harmonieuse de l'homme dans son milieu et par l'épanouissement de la vie collective, il rétablira la personnalité humaine dans sa dignité et dans sa liberté [2].

Le matérialisme historique et dialectique ne limite pas son explication de l'histoire à l'activité économique, politique et sociale des hommes, mais étend cette explication également à l'ensemble de l'activité spirituelle.

---

1. Cf. *ib.*, p. 24-25.
2. Cf. *ib.*, p. 64-67.

Ramenant essentiellement l'évolution de l'histoire au développement de la production économique et à la transformation des rapports sociaux déterminés par celle-ci, Marx montre, en même temps, l'influence déterminante de l'évolution économique et sociale sur la formation et le développement de toutes les manifestations de la vie spirituelle, religion, philosophie, morale et art. A cet effet, il rejette tout d'abord la conception idéologique qui, considérant les idées en elles-mêmes, leur donne une valeur absolue.

Dans sa critique de l'idéologie, il montre que si l'on a attribué aux idées, aux conceptions religieues ou philosophiques, une existence indépendante des conditions matérielles de la vie des hommes et si on leur a prêté un rôle déterminant dans le développement historique, cela tient à la division entre le travail manuel et le travail intellectuel provoquée par le développement constant des forces de production.

Cette division a engendré une classe de penseurs dont la fonction sociale est de créer des abstractions, auxquelles ils prêtent une réalité et un rôle indépendants des conditions de l'existence concrète, matérielle des hommes. La conscience, qui chez eux se développe en dehors de l'activité pratique, s'imagine représenter quelque chose de réel en dehors de celle-ci et, se transformant ainsi en théorie pure, elle devient religion ou philosophie [1].

Cette influence de la division du travail apparaît chez tous les idéologues, qui, par une interversion des rapports réels, subordonnent la réalité concrète, la réalité économique et sociale

---

1. Cf. *ib.*, p. 21.

aux conceptions spirituelles. C'est ainsi, par exemple, que pour le juge, dont la fonction est d'appliquer le code, la législation devient l'élément déterminant de la réalité sociale.

En séparant les idées des individus qui les conçoivent et des circonstances empiriques qui leur donnent naissance, les idéologues attribuent à l'esprit une activité créatrice absolue indépendante des conditions de la vie réelle et de l'activité pratique et, réglant l'évolution de l'histoire d'après le mouvement des idées, ils substituent à l'histoire réelle une histoire imaginaire.

Les idées et les pensées des hommes étaient naturellement des idées et des pensées sur eux-mêmes, sur leurs conditions réelles de vie, elles étaient la conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes et des autres hommes, conscience qui se rapportait non à leur individualité isolée, mais à leur individualité dans ses rapports avec l'ensemble de la société dans laquelle ils vivaient et qui avait trait, de ce fait, à l'ensemble de cette société.

Les conditions indépendantes de leur volonté dans lesquelles ils produisaient leur vie, les rapports personnels et sociaux qui dépendaient de ces conditions, devaient, dans la mesure même où ils s'exprimaient en pensées, revêtir la forme de conditions idéales et de rapports nécessaires, c'est-à-dire prendre dans la conscience la forme de déterminations engendrées par le concept d'homme, par l'essence humaine. Ce qu'étaient les hommes et leurs rapports sociaux apparut dans la conscience sous la forme de représentation de l'homme en soi et de son mode d'être. Après que les idéologues eurent ainsi posé en principe que les idées et les pensées dominaient le cours de l'histoire et que l'histoire se ramenait à leur propre histoire, après s'être imaginés que les rapports réels s'étaient réglés selon des rapports idéaux, c'est-à-dire selon des concepts, après avoir fait de la conscience humaine le fonde-

ment de l'histoire véritable, il était aisé d'appeler l'histoire de la conscience, des idées, l'histoire humaine et de la substituer à l'histoire réelle[1].

Cette substitution de l'histoire des idées à l'histoire réelle, qui porte tout naturellement les idéologues à croire que par les idées on peut transformer à son gré le monde, explique leur impuissance commune dans leurs tentatives de réforme de la société. Tous s'efforcent de substituer aux rapports impersonnels et objectifs, qui caractérisent les rapports sociaux en régime capitaliste, des rapports personnels, qui sauvegardent l'autonomie humaine, mais comme ils se placent sur un plan spirituel et moral et qu'ils n'abolissent pas en fait le régime de la propriété privée, qui engendre la chosification des rapports sociaux, leurs tentatives restent nécessairement vaines[2].

Contrairement à ce que pensent les idéologues, la formation des idées, de la conscience est intimement liée à l'activité matérielle des hommes, la conscience est l'expression de la vie réelle et son évolution est inséparable du développement de celle-ci[3].

« Les hommes produisent leurs conceptions, leurs idées en tant qu'hommes réels, actifs, déterminés par un développement particulier des forces de production et des rapports sociaux engendrés par celles-ci. La conscience ne peut pas être autre chose que l'existence consciente et l'existence consciente de l'homme est constituée par le développement concret, réel de sa vie[4]. »

1. Cf. *ib.*, p. 165.
2. Cf. *ib.*, p. 37-38 ; 165-166.
3. Cf. *ib.*, p. 15-16.
4. Cf. *ib.*, p. 15.

Marx donne dans l'*Idéologie* deux exemples de cette liaison de l'évolution de la conscience à celle de la vie matérielle. Le premier a trait à la conscience primitive.

La conscience est d'abord simple conscience de la réalité sensible immédiate et des rapports élémentaires avec les autres individus. Elle est en même temps conscience de la nature, qui apparaît tout d'abord à l'homme comme une puissance étrangère et toute-puissante, ce qui donne naissance à la religion de la nature. La religion de la nature est déterminée par le fait que celle-ci n'est pas encore modifiée par l'homme et que celui-ci n'a pas encore pris conscience de la nécessité d'entrer en relations avec les autres hommes pour la modifier. A ce degré, l'homme ne se distingue guère de l'animal que par le fait que l'instinct est devenu conscient chez lui [1].

L'autre exemple que Marx donne des rapports entre le développement des conceptions spirituelles et l'évolution économique et sociale, est le fait que les pensées dominantes d'une époque sont toujours celles de la classe dirigeante qui, exerçant la puissance matérielle, possède aussi la prépondérance spirituelle.

Les pensées de la classe dominante sont à toute époque les pensées dominantes, car la classe qui constitue la puissance matérielle régnant dans la société constitue en même temps la classe qui règne dans le domaine spirituel. La classe qui a à sa disposition les moyens de la production matérielle dispose également des moyens de la production spirituelle, en sorte que d'une manière générale les pensées de ceux qui ne disposent pas de moyens de production spirituelle lui sont soumises.

Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression spirituelle de l'organisation qui fait

1. Cf. *ib.*, p. 20.

d'une classe la classe dominante, elles ne sont pas autre chose que l'expression du pouvoir de cette classe. Les individus qui composent la classe dominante en ont parfaitement conscience et il va de soi que, dans la mesure où ils règnent en tant que classe et déterminent leur époque, ils exercent pleinement leur pouvoir et règlent, en particulier comme penseurs, comme producteurs d'idées, la production et la distribution des pensées de leur époque, faisant ainsi de leurs pensées les pensées dominantes de leur temps. C'est ainsi que, par exemple, à une époque où la monarchie, l'aristocratie et la bourgeoisie se partagent le pouvoir, la pensée dominante est la doctrine du partage des pouvoirs, qui est énoncée comme une loi éternelle [1].

Tout en rattachant ainsi l'évolution spirituelle au développement économique et social, qui seul peut en expliquer le caractère et les raisons, Marx ne prétend pas cependant subordonner strictement la réalité spirituelle à la réalité matérielle et établir entre elles un parallélisme rigoureux, qui serait arbitraire et faux.

L'ensemble des conceptions religieuses, philosophiques, politiques et morales d'une société n'évolue, en effet, ni au même rythme, ni de la même manière que son organisation économique et sociale. Tandis que la transformation des forces de production s'accompagne nécessairement d'une transformation parallèle de l'organisation sociale, le changement s'opère d'une manière plus lente dans le domaine des idées, dont les liens avec le mode de production sont moins directs et moins étroits.

Si déjà, sur le plan économique, on peut constater la coexistence de forces de production différentes à un moment donné (moulin à

---

1. Cf. *ib.*, p. 34-35.

eau et moulin à vapeur), à plus forte raison peut-on constater la survivance, à une époque déterminée, de conceptions correspondant à un mode de vie antérieur et leur coexistence avec d'autres conceptions, qui répondent à de nouveaux modes de vie.

D'autre part, bien qu'il dénie aux idées, aux conceptions spirituelles, un rôle primordial dans l'évolution historique, Marx les considère cependant comme une réalité sociale très importante, qui influe en tant que telle sur le développement de l'histoire, dont elle peut modifier, soit en s'opposant à lui, soit au contraire en le favorisant, sinon le cours général, du moins le rythme et les modalités.

Rejetant, en effet, l'idéologie comme facteur déterminant de l'évolution historique, Marx ne fait pas de l'homme, par un retour au matérialisme mécaniste, l'instrument passif des forces de production, l'objet d'un déterminisme fataliste. Il montre, au contraire, l'importance grandissante de l'action rationnelle de l'homme sur son milieu qu'il transforme de plus en plus profondément pour se libérer de son emprise et l'adapter à ses besoins.

Tels sont les traits généraux de la conception matérialiste et dialectique de l'histoire et du communisme, qui devait dominer et diriger désormais toute la pensée de Marx et dont il devait faire, deux ans plus tard, un exposé moins complet, mais plus condensé et plus clair dans le *Manifeste communiste*.

En résumé, le marxisme constitue l'aboutissement d'un vaste mouvement de pensée qui tend à adapter la conception générale du monde au mode de vie nouveau, né du développement du régime capitaliste et de la formation du régime communiste, que celui-ci engendre à

son déclin. Il succède à la pensée bourgeoise, qui, traduisant sur le plan idéologique les notions de liberté, de mouvement et de progrès, propre au système capitaliste ascendant, marque le passage progressif d'une conception statique à une conception organique et dynamique du monde.

Après le mouvement de libération spirituelle que constituent la Renaissance et la Réforme, le rationalisme, ajoutant à l'idée de liberté la notion de progrès rationnel, marque un degré nouveau dans l'adaptation de la conception générale du monde au développement du système capitaliste.

Le rationalisme, qui se différencie selon le rythme particulier du développement de ce système en Angleterre, en Allemagne et en France, n'arrive pas, du fait de la contradiction inhérente au régime capitaliste entre un mode d'appropriation individualiste et un mode de production de caractère de plus en plus collectif, à dépasser la conception dualiste qui oppose l'esprit à la matière, l'homme à la nature et à résoudre le problème essentiel de l'intégration de l'homme dans le monde extérieur, que pose le développement même du régime capitaliste, par l'intensification croissante de la production.

Toutes les tentatives de la pensée bourgeoise pour résoudre ce problème sur le plan de la contradiction capitaliste, sur le plan d'une organisation sociale fondée sur la propriété privée, aboutissent nécessairement à une solution idéologique.

Les deux premiers essais faits par Rousseau et par Kant pour résoudre ce problème par une conception organique du monde, aboutissent chez Rousseau à une intégration illusoire de

l'homme dans une nature et dans une société imaginaires et chez Kant à une totalité purement formelle.

Cet essai d'intégration de l'homme dans le monde est repris, après Rousseau et Kant, par la philosophie idéaliste allemande, qui, se plaçant comme eux sur le plan de la société bourgeoise, est amenée à réaliser également cette intégration de manière utopique et illusoire.

Pour intégrer l'homme dans le monde, elle s'efforce de réduire à une unité organique tout l'ensemble du réel. Considérant la réalité spirituelle et la réalité matérielle comme deux manifestations différentes dans leurs formes, mais semblables, dans leur essence de la vie qui anime tous les êtres, elle ramène cette vie à la vie spirituelle et fait de l'esprit non seulement l'instrument de la connaissance, mais aussi le principe créateur de toutes choses.

S'inspirant de Kant, qui avait montré que l'esprit s'intègre dans le réel en lui imposant ses formes, cette philosophie *dépasse* cette unité encore purement formelle, qui laissait subsister un dualisme foncier entre l'esprit et la matière et, abolissant la chose en soi, qui maintenait à la réalité concrète une existence indépendante du sujet pensant, elle ramène toute cette réalité à l'esprit, dont elle n'est plus que l'expression changeante. L'esprit devenant ainsi sujet et objet, le réel concret se confond avec le savoir, et son développement s'explique par le mouvement des idées.

De cette philosophie idéaliste, qui trouve son expression achevée chez Hegel, qui insère le développement de la nature et celui de l'histoire dans les cadres de la logique, se dégagent trois

notions essentielles, qui vont dominer la pensée du XIX^e siècle.

a) La notion de l'interdépendance et de l'interaction de l'esprit et de la matière, de l'homme et du monde extérieur, ce qui impliquait l'abandon de la conception métaphysique du monde, où les idées, les faits et les choses sont considérés en soi et non dans leurs rapports réciproques.

b) La notion que la réalité essentielle est la réalité vivante, qui ne peut être comprise que si on la considère dans son changement, dans sa transformation, dans son devenir.

c) La notion que le principe fondamental du monde, considéré dans son développement, n'est pas l'identité qui fige le réel dans l'immutabilité et la mort, mais la contradiction qui détermine la transformation incessante des êtres et des choses et engendre ainsi la vie. Dans le changement qu'implique toute réalité vivante, le rôle primordial est joué, en effet, par l'élément négatif, par l'opposition, par la contradiction, qui constituent le principe de tout devenir et de tout progrès.

Parallèlement à la philosophie idéaliste allemande, le socialisme utopique français poursuit, sur un tout autre plan, cet effort d'intégration de l'homme dans le monde.

Surmontant la contradiction propre au régime capitaliste entre le mode de production et le mode d'appropriation des richesses, en conférant à ce dernier un caractère collectif, le socialisme utopique français, dépassant la conception individualiste, atomistique de l'homme, propre à la société bourgeoise, arrive à une notion de vie et d'activité collectives qui, seule, permet de réaliser la pleine intégration de

l'homme dans son milieu naturel et social. Mais, traduisant les aspirations d'un prolétariat naissant et ne pouvant dégager de la société même les raisons et le mode de sa transformation, ce socialisme reste utopique du fait que, transposant les problèmes économiques et sociaux sur un plan rationnel et moral, il établit une coupure entre le présent et le futur et oppose à la société présente l'idéal qu'elle doit réaliser.

Dépassant en cela le socialisme utopique, la philosophie idéaliste allemande avait le mérite de montrer comment, par le jeu de la dialectique, de l'opposition des contraires, s'effectue le développement de cette unité vivante que constitue l'ensemble du réel et d'expliquer, en indiquant comment le présent se dégage sans cesse du passé, le devenir de l'histoire.

Mais, à la différence du socialisme utopique français, qui réalisait l'intégration de l'homme dans son milieu par un dépassement de la contradiction du régime capitaliste, la philosophie idéaliste allemande, se maintenant sur le plan de ce régime, réalisait cette intégration de manière illusoire, en réduisant toute réalité et toute activité à l'activité spirituelle, en faisant des êtres et des choses le produit des idées et en substituant ainsi au monde réel un monde imaginaire.

Le rôle essentiel de Marx, dans l'évolution de la pensée moderne, a été de dépasser à la fois le socialisme utopique français et la philosophie idéaliste allemande, par une conception nouvelle de l'intégration de l'homme dans le monde.

Sa pensée se développe à ses débuts dans le cadre de la gauche hégélienne. Pénétré de la doctrine de Hegel, il s'efforce, tout d'abord, avec les Jeunes-hégéliens, d'adapter cette doctrine

au libéralisme, en en rejetant le système conservateur, pour n'en garder que la méthode dialectique et croit que pour déterminer la marche rationnelle de l'histoire, il suffit, par la critique, d'éliminer du réel les éléments irrationnels qu'il renferme.

L'échec de cette tentative pose pour lui la question des relations entre l'Etat et la société, qu'il résout en s'inspirant de Feuerbach, dont la doctrine domine sa pensée dans la période où, se détournant avec une partie de la gauche hégélienne du libéralisme, il évolue vers le communisme, traduisant les aspirations non plus de la bourgeoisie devenue conservatrice, mais de la classe montante, en voie de formation, le prolétariat.

Etendant à la philosophie idéaliste sa critique de la religion, Feuerbach avait montré que, par une interversion du sujet et de l'attribut, semblable à celle qui se fait dans la religion, où l'homme devient la création de Dieu, la philosophie idéaliste fait de la réalité concrète et de l'homme l'attribut de l'idée promue au rang du sujet.

Pour arriver à une notion exacte des rapports entre l'idée et l'être, il faut, disait Feuerbach, supprimer cette interversion, partir non de l'idée, mais de la réalité, intégrer l'esprit dans la matière et non la matière dans l'esprit et considérer l'homme avec sa sensibilité et ses besoins comme l'expression organique de cette synthèse. Cependant, par un retour au matérialisme mécaniste du XVIII^e^ siècle, qui subordonnait l'homme à l'influence du milieu, Feuerbach faisant, un peu à la manière de Rousseau, de l'homme le produit d'une nature idéalisée, aboutissait à une théorie contemplative et sentimentale, qui situait la vie et l'activité

humaines en dehors du milieu social et de l'histoire.

Dégageant de sa critique de la religion une doctrine sociale, il montrait que la religion dépouille l'homme de sa vraie nature, de son essence, qu'elle transfère en Dieu et que pour rendre celle-ci à l'homme, il faut réintégrer en lui ce qu'il a aliéné en Dieu. L'être collectif, l'espèce qui constitue l'essence de l'homme et qui, incarnée en Dieu n'est qu'une illusion transcendantale, devient alors la vraie réalité humaine et l'homme, se déprenant de l'égoïsme et de l'individualisme, fait de l'amour de l'humanité la loi de sa vie.

A ce collectivisme, encore très vague et d'essence religieuse, Hess donnait un caractère social plus marqué, en montrant que le phénomène de l'aliénation de l'essence humaine, dénoncé par Feuerbach dans le domaine religieux, est engendré par le régime capitaliste qui oblige le travailleur à aliéner sa force de travail dans le produit de son activité, dans les marchandises, qui, ne lui appartenant pas, s'opposent à lui sous la forme d'argent, de capital et l'asservissent.

Hess, comme Feuerbach, restait utopique dans la solution qu'il donnait au problème de la suppression de l'aliénation et de l'intégration de l'homme dans son milieu social. Incapable de dégager de la société même les raisons de sa transformation nécessaire pour réaliser cette intégration, il transposait le problème économique et social, posé par celle-ci, sur le plan moral et lui donnait comme solution la lutte contre l'égoïsme et l'amour de l'humanité.

Dans son évolution du libéralisme au communisme, Marx, considérant comme fondamental le problème de l'aliénation et de la suppres-

sion de l'aliénation, s'inspire de Feuerbach pour critiquer, en même temps que l'idéalisme de Hegel, sa conception de l'État, mais, conservant de la philosophie hégélienne sa conception de l'union profonde et nécessaire de l'idée et de la réalité concrète, et de leur développemnt dialectique, il rejette la doctrine sentimentale de Feuerbach et de Hess qui lui paraît incapable de résoudre le problème de la transformation de la société.

9. — La notion de l'action.

Il résout ce problème par une critique parallèle de l'idéalisme spéculatif de Hegel et du matérialisme mécaniste de Feuerbach, critique qui l'amène à une conception nouvelle du monde.

Il effectue cette critique en s'inspirant du communisme, qui lui apparaît seul capable de réaliser par la suppression de la contradiction entre le mode d'appropriation individuel et le mode de production collectif la pleine intégration de l'homme dans le monde. A la différence du socialisme utopique, qui avait posé cette intégration sur le plan de l'idéal, du devoir-être, il dégage d'un développement plus avancé de l'économie capitaliste et du prolétariat les éléments d'une conception nouvelle du monde, qui lui permet de dépasser à la fois l'idéalisme spéculatif et le matérialisme mécaniste, auxquels il reproche de considérer l'homme en dehors de la réalité concrète, conçue comme activité pratique.

Le matérialisme mécaniste, en effet, ne tenant pas suffisamment compte de l'action de l'homme sur son milieu, le considère en dehors

de l'activité économique et sociale et aboutit à une conception contemplative et déterministe du monde qui ne permet d'expliquer ni l'intégration effective de l'homme dans son milieu, ni l'action qu'il exerce sur celui-ci pour le transformer.

Par rapport au matérialisme mécaniste, l'idéalisme, en particulier l'idéalisme hégélien, a le mérite de souligner le rôle éminent de l'activité humaine dans le devenir historique. Mais comme il réduit la réalité concrète à l'idée et ramène ainsi l'activité de l'homme à l'activité spirituelle, il n'attribue, en fait, qu'à l'esprit seul une existence réelle, tandis que la réalité concrète, privée de sa substance propre, n'est qu'apparence. De ce fait, l'identité que l'idéalisme prétend établir entre la réalité et l'idée, entre l'objet et le sujet, l'union qu'il prétend effectuer entre la pensée et l'être, l'homme et le monde extérieur ne sont réalisées que de manière illusoire. Pour que cette union soit effective, pour qu'il y ait véritablement intégration de l'idée dans le réel concret, de l'homme dans le monde extérieur, il faut, en dépassant à la fois l'idéalisme spéculatif et le matérialisme mécaniste, conserver, d'une part, au monde sa réalité propre sans le réduire à l'idée et le considérer, d'autre part, sous un aspect non pas mécaniste, mais organique, dans sa transformation par l'activité humaine.

C'est par l'activité humaine conçue non comme activité purement spirituelle, mais comme activité concrète, pratique, comme travail, que se produit l'intégration véritable de l'homme dans le monde extérieur. C'est elle qui joue entre la pensée et le réel concret le rôle de médiateur que Hegel attribuait à l'idée. C'est par le travail, en effet, par l'activité éco-

nomique et sociale que se réalise l'union profonde, l'unité dynamique et vivante de l'esprit et de la matière, de l'homme et du monde extérieur, c'est par lui que s'effectue, au cours d'une action et d'une réaction constantes du milieu sur l'homme et de l'homme sur son milieu, l'intégration progressive de l'homme dans le monde, qu'il adapte à ses besoins.

10. — Le matérialisme historique et dialectique.

C'est sur cette notion de l'action conçue comme activité concrète, économique et sociale, comme travail, que Marx fonde sa conception du matérialisme historique et dialectique, qui lui permet d'expliquer l'organisation et la transformation de la société humaine et le devenir de l'histoire.

Recherchant, en effet, les raisons et les fins essentielles de l'activité humaine, Marx les trouve dans la création des conditions de la vie matérielle, dans la satisfaction des besoins primordiaux de l'homme et, par là même, dans l'organisation de la production. C'est en cela que sa conception du monde est essentiellement matérialiste.

Ce matérialisme est historique, car, à la différence du matérialisme mécaniste, il considère le monde dans son devenir.

Comme la satisfaction des besoins primordiaux des hommes (nourriture, vêtements, logement) constitue l'élément fondamental de leur vie et de leur activité, le mouvement de l'histoire, le développement de l'humanité est déterminé, du moins essentiellement, non par l'évo-

lution des idées considérées en elles-mêmes, mais par la transformation des conditions de la vie matérielle, par l'évolution du mode de production. De ce fait, la compréhension de l'histoire est donnée par l'étude du développement de l'activité économique et sociale et non par les doctrines politiques et religieuses, qui ne sont que les formes idéologiques que prennent, dans la conscience des hommes, les mobiles réels de leurs actions.

Considérant ainsi que la transformation du mode de production détermine le devenir de l'histoire, Marx recherche enfin les raisons de cette transformation et les trouve dans les contradictions économiques et sociales, ce qui donne à son matérialisme historique un caractère dialectique.

L'étude de l'histoire lui montre que le mode de production règle, en même temps que l'organisation économique des pays, leur organisation sociale. A des forces de production déterminées correspondent, en effet, des rapports sociaux, une organisation sociale, adaptés à la mise en œuvre de ces forces ; tout changement important dans celles-ci entraîne nécessairement une modification de ces rapports et, par là même, une transformation de la société. Cette transformation s'opère de façon dialectique par l'opposition entre les forces de production et l'organisation sociale. Dans leur développement incessant, déterminé par l'accroissement constant des besoins, les forces de production se heurtent, en effet, à un moment donné, à l'organisation sociale qui, adaptée à des forces de production antérieures, constitue un obstacle, une entrave à leur mise en œuvre.

De cette contradiction, de cette opposition entre les forces nouvelles de production et

l'organisation sociale, naît une révolution qui a pour effet la création d'une organisation sociale nouvelle adaptée à ces forces. Cette contradiction se traduit, sur le plan politique et social, par des luttes de classes, qui constituent l'élément moteur du devenir historique, dont chaque grand degré est marqué par un nouveau mode de production.

La conception matérialiste de l'histoire qui donne ainsi l'explication de l'évolution économique et sociale permet également d'expliquer l'évolution spirituelle.

Critiquant la conception idéaliste, qui attribue aux idées une valeur et une réalité absolues et leur prête un rôle déterminant dans l'évolution historique, Marx montre que cette conception tient à la division du travail qui, séparant l'activité spirituelle de l'activité matérielle, lui donne une apparence d'autonomie et d'indépendance, ce qui amène à considérer les idées en soi, en dehors des hommes qui les pensent. Rejetant cette conception idéaliste, Marx considère les idées non pas métaphysiquement, mais dialectiquement, dans leurs rapports avec l'activité humaine concrète, avec l'activité économique et sociale, qui seule permet de les comprendre et de les expliquer.

Déniant ainsi aux idées une valeur et une réalité absolues, Marx, rattachant la connaissance à l'expérience, qui seule prouve la réalité et l'efficience de la pensée, montre que la connaissance se développe en même temps que se transforme le mode de vie réel des hommes et que l'évolution spirituelle est ainsi déterminée, dans ses grands traits, par l'évolution matérielle.

En même temps que se modifie, en effet, la base matérielle de la société, son infrastructure

économique et sociale, on voit se transformer l'ensemble de ses conceptions politiques, juridiques, philosophiques et religieuses.

Tout en montrant ainsi la coordination qui existe entre l'évolution matérielle et l'évolution spirituelle de la société, Marx n'établit pas cependant entre elles un parallélisme rigoureux et une subordination absolue.

L'évolution spirituelle, en effet, ne s'effectue pas au même rythme que l'évolution économique et sociale, ce qui explique la coexistence de conceptions différentes et même opposées à une époque déterminée. D'autre part, les idées philosophiques, religieuses, politiques et sociales constituent une réalité sociale très importante, qui influe en tant que telle sur la marche de l'histoire, dont elle peut modifier, sinon la ligne générale, du moins le rythme et les modalités.

11. — Le communisme.

Appliquant cette conception générale du développement historique à l'étude du régime capitaliste de son temps, Marx montre, en s'inspirant des doctrines socialistes françaises, que pour surmonter les contradictions inhérentes à ce régime et permettre à l'homme de s'intégrer pleinement dans le milieu social, il faut mettre en harmonie le mode de production et le mode d'appropriation des richesses en donnant à tous deux un caractère collectif.

Mais il complète et dépasse le socialisme utopique, qui posait cette harmonie comme un postulat moral sans pouvoir en démontrer la nécessité historique. Au lieu d'opposer, en effet, comme celui-ci, un idéal à la réalité, une vision du monde futur à la société présente, il dégage,

en se fondant sur sa conception du matérialisme historique et dialectique, de la société même la raison, la tendance et le mode de sa transformation radicale qui doit la mener de l'organisation capitaliste à l'organisation communiste. S'inspirant de la critique que F. Engels avait faite de l'économie capitaliste, il montre que l'abolition du régime capitaliste est provoquée par sa constitution même, par ses contradictions internes qui, par l'aggravation des crises et de la lutte de classes, doit nécessairement engendrer une révolution sociale. Celle-ci, en substituant au régime capitaliste un régime communiste, permettra, par la suppression du travail aliéné, par l'adaptation du mode d'appropriation au mode de production collectif, une pleine et harmonieuse intégration de l'homme dans le monde.

Avec Marx s'achève ainsi un grand stade de la pensée moderne, qui, né avec le régime capitaliste, trouve sa conclusion avec le régime capi-communiste. Traduisant de manière idéologique les étapes successives de l'intégration de l'homme dans son milieu naturel et social, déterminée par le développement croissant des forces de production, cette pensée mène de la conception statique et dualiste du monde, où l'homme est opposé à son milieu, à une conception organique et dynamique du monde, considéré dans sa totalité, et dans lequel l'homme apparaît pleinement intégré.

TABLE DES MATIÈRES

NOTE DE L'ÉDITEUR 7

PRÉFACE 9

CHAPITRE PREMIER : LE RATIONALISME .. 13

1. Naissance du rationalisme 13
2. Rousseau 21
3. Kant 23

CHAPITRE II : LE ROMANTISME 27

1. Gœthe 27
2. La philosophie idéaliste romantique .. 28
3. Fichte et Schelling 35

CHAPITRE III : HEGEL 41

1. Les traits essentiels du système hégélien. 42
2. *Phénoménologie de l'esprit*..... 56
3. *Logique* 63
4. *Philosophie de la nature* 67
5. *Philosophie de l'histoire* 70
6. *Philosophie du droit* 79
7. *Philosophie de l'esprit*..... 89

CHAPITRE IV : LA GAUCHE HÉGÉLIENNE. 91

1. Les contradictions hégéliennes 91
2. Le radicalisme libéral 96
   D.-F. Strauss 98
   B. Bauer 102
3. Le radicalisme social 107

L. Feuerbach 108
Moses Hess 113

CHAPITRE V : KARL MARX 119

1. Du libéralisme au communisme 119
2. *Critique de la philosophie du droit* ... 123
3. Les *Annales franco-allemandes* 128
4. Le socialisme français 134
5. *Economie politique et philosophie* 140
6. *La Sainte Famille* 148
7. Les *Thèses sur Feuerbach* 154
8. L'*Idéologie allemande* 160
9. La notion de l'action 182
10. Le matérialisme historique et dialectique 184
11. Le communisme 187

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE DE SCEAUX
LE 28 JUIN 1948.
N° D'ÉDITEUR : 95. - 22.788.

EXTRAIT DU CATALOGUE

PHILOSOPHIE

G. CASANOVA : *Mathématiques et Matérialisme dialectique*, 200 pages..... 225 fr.

F. ENGELS : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 56 pages. 27 fr.

J. B. S. HALDANE : *La Philosophie marxiste et les Sciences*, 248 pages..... 150 fr.

H. LEFEBVRE : *A la lumière du matérialisme dialectique.*

TOME I : *Logique formelle, Logique dialectique*, 292 pages..... 225 fr.

TOME II : *Méthodologie des Sciences* (sous presse).

V. I. LÉNINE : *Matérialisme et Empiriocriticisme* (sous presse).

K. MARX-F. ENGELS : *Etudes philosophiques*, 160 pages..... 80 fr.

K. MARX : *Misère de la philosophie.* Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon, 164 pages..... 90 fr.

H. MOUGIN : *La sainte famille existentialiste*, 192 pages..... 150 fr.

G. POLITZER : *Cours de philosophie : I. Principes élémentaires*..... 200 fr.

J. STALINE : *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, 32 pages.... 30 fr.

COLLECTION " PROBLÈMES "

M. CACHIN : *Science et Religion*, 64 pages. 21 fr.

R. GARAUDY : *Le Communisme et la Morale*, 128 pages..... 50 fr.

J. KANAPA : *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, 128 pages..... 66 fr.

G. POLITZER : *Le Bergsonisme, une mystification philosophique*, 112 pages..... 50 fr.

— *Révolution et contre-révolution au XX^e siècle*, 100 pages..... 45 fr.

— *La crise de la psychologie contemporaine*, 144 pages..... 70 fr.

EDITIONS SOCIALES

PRIX : 160 FRS